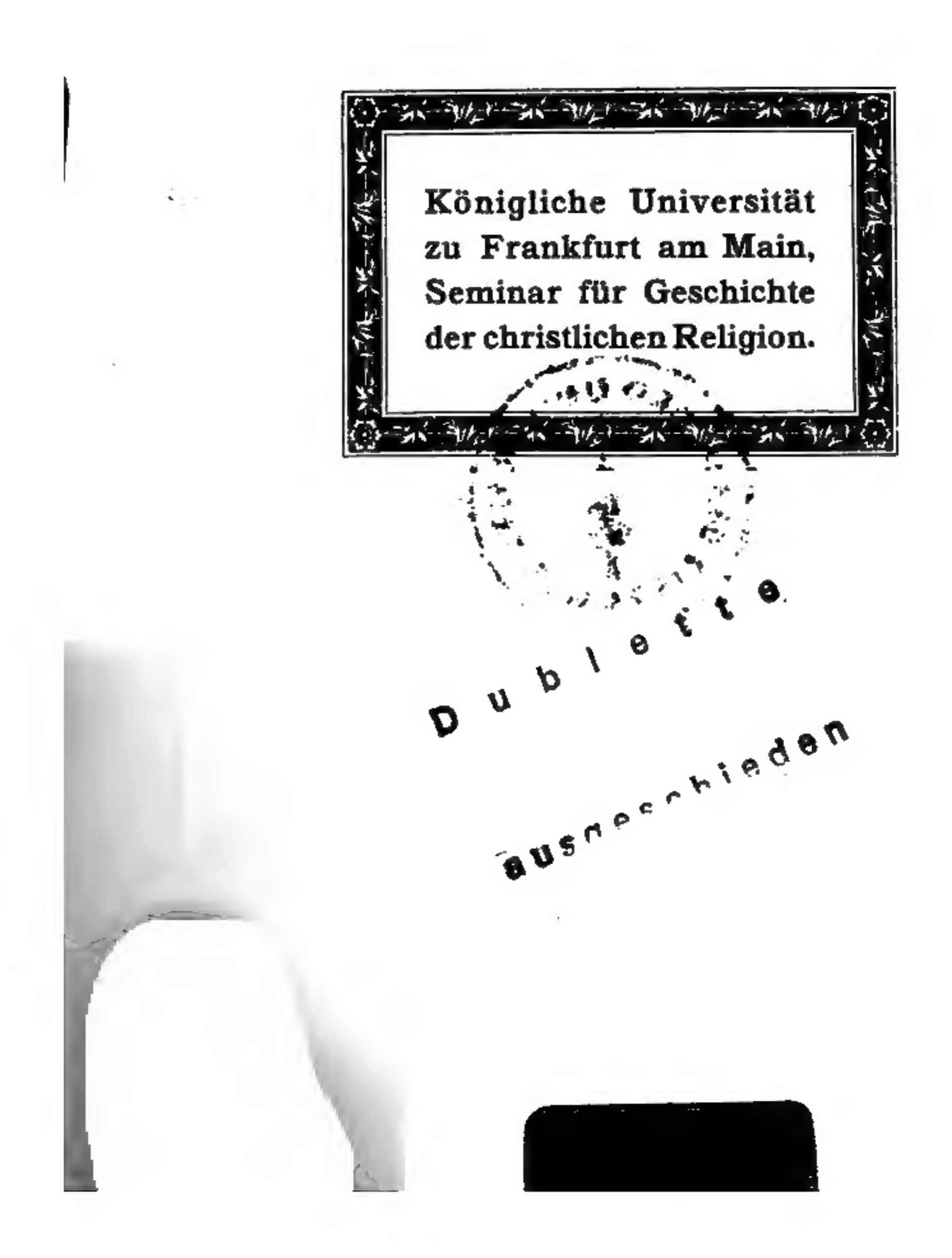





STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES



Forschungen

zur

Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard,
o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der k. k. Universität zu Wien

und

Dr. J. P. Kirsch,
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität zu Freiburg (Schweiz).

Erster Band.

Erstes Heft:

J. P. Kirsch,

Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Alterthum.

Mainz,

Verlag von Franz Kirchheim.

1900.

Die Lehre

von der

Gemeinschaft der Heiligen

im christl. Alterthum.

Eine dogmengeschichtliche Studie

von

J. P. Kirsch.

Mainz,

Verlag von Franz Kirchheim.

1900.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 8. Decembris 1899.

Dr. J. B. Holzammer,
Consil. eccl. et Can. Cap. Eccl. cathedr. Mog.



Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Vorwort.

Mehrere christliche Inschriften des II. Jahrhunderts und einige Andeutungen in den Schriften Tertullians offenbaren uns für diese frühe Zeit den vollständig entwickelten Gebrauch, für die Verstorbenen zu beten und bei der eucharistischen Feier ihrer zu gedenken. Die Erforschung des Ursprungs und der Grundlage dieser Uebung veranlasste mich, die Entwicklung der Lehre von der „Gemeinschaft der Heiligen" überhaupt innerhalb der Grenzen des christlichen Alterthums zu untersuchen. Daraus entstand die vorliegende Studie, mit welcher die „Forschungen zur christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte" eröffnet werden. Einen chronologischen Abschluss für die Untersuchung bot die Aufnahme des Gliedes „sanctorum communionem" in das apostolische Symbolum der gallischen Kirchen. Diese letztere Frage ist im Laufe der verflossenen Jahre mehrfach behandelt worden, ohne dass eine allseitig befriedigende Lösung gefunden worden wäre. Das war eine weitere Veranlassung, die in dieser Studie über die Entwicklung des Lehrstückes von der Gemeinschaft der Heiligen gewonnenen Resultate zu einer erneuten Untersuchung jener Frage im Schlusskapitel der Abhandlung zu verwerthen.

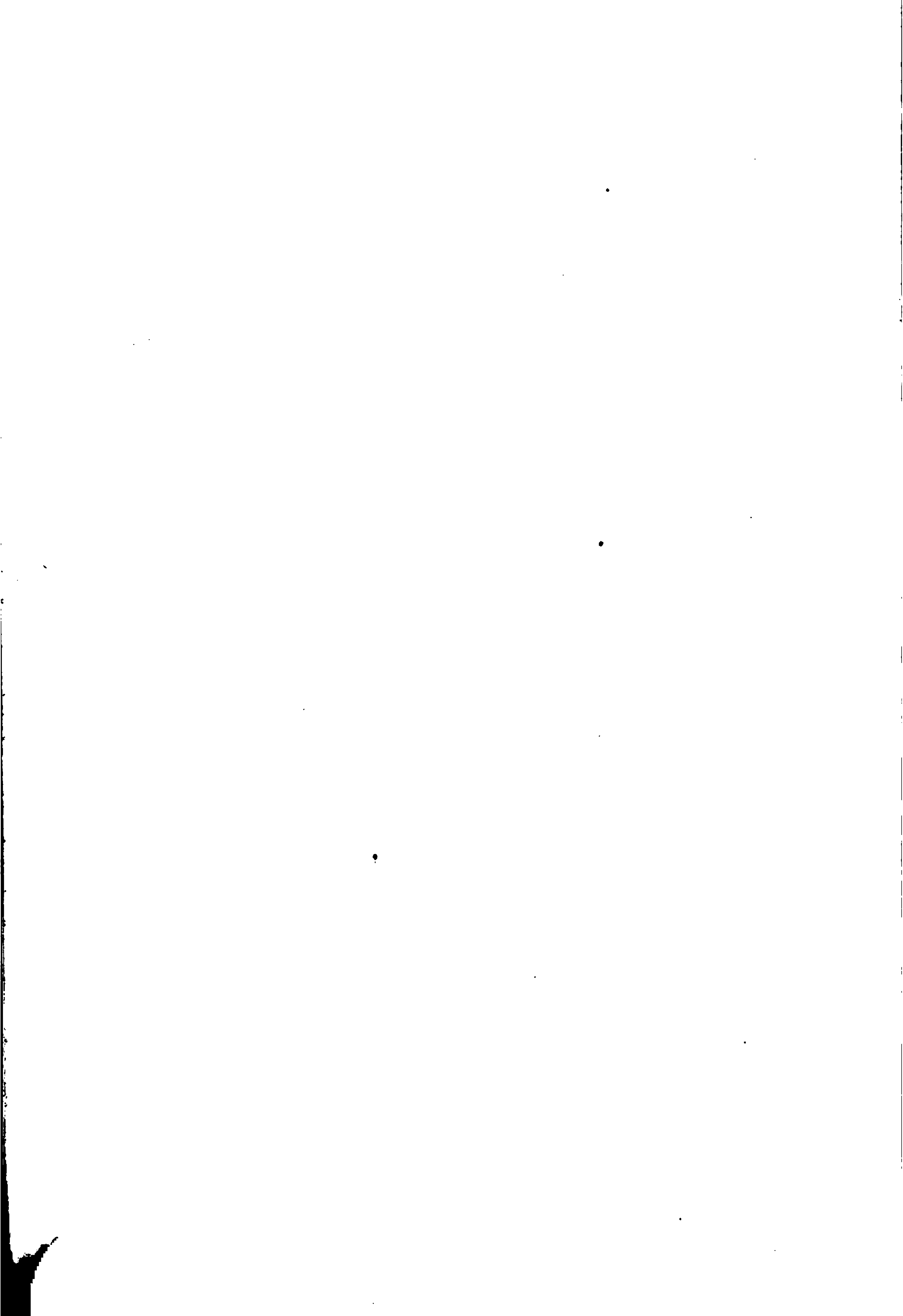
Für die vorconstantinische Zeit war ich bestrebt, das Quellenmaterial möglichst vollständig in der Darstellung zu benutzen. Bei den Schriftstellern des IV. und

beginnenden V. Jahrhunderts war eine Auswahl geboten, da ich die gesammelten einschlägigen Stellen im Rahmen dieser Studie unmöglich alle heranziehen konnte; doch glaube ich, die für die Entwicklung des Lehrstückes am meisten charakteristischen Stellen benutzt und angeführt zu haben. Da es sich um eine erstmalige zusammenhängende Darstellung des Gegenstandes handelt, hielt ich es für das beste, die wichtigeren Zeugnisse in grosser Zahl wörtlich anzuführen, um die Nachprüfung der Resultate zu erleichtern. Es sei bemerkt, dass seit dem Beginn des Druckes der vorliegenden Studie P. Marian Morawski S. J. in der polnischen Zeitschrift „Przeglad Powszechny“ (allgemeine Revue) eine Serie von Artikeln über „die Gemeinschaft der Heiligen“ zu veröffentlichen begonnen hat. Die beiden ersten Artikel sind in den Heften des September und Oktober 1899 erschienen; von dem ersten veröffentlichte der „Katholik“ im Novemberheft (II, S. 385 ff.) eine deutsche Uebersetzung.

In Anbetracht des eng begrenzten Gegenstandes und der durch die Quellen gebotenen einfachen Disposition der Untersuchung glaubte ich, von der Beigabe eines Sach-Registers absehen zu können.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniss.



Einleitung.

Unter »Gemeinschaft der Heiligen« verstehen wir die übernatürliche, geistige Verbindung, welche alle Mitglieder des »Reiches Gottes« umfasst, sei es dass sie noch auf der Welt leben oder dass deren Seelen durch den Tod bereits in den jenseitigen Zustand, in dem sich die verstorbenen Glieder des Gottesreiches befinden, eingegangen sind.

Die Grundlage der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen ist somit die Lehranschauung von dem Gottesreich, der Kirche, oder, wie es in den Evangelien genannt wird, von dem Himmelreich. Ihre praktische Bethätigung fand sie im Alterthum, und findet sie noch jetzt, in den Fürbitten der auf Erden lebenden Gläubigen für einander, in den an Gott gerichteten Bittgebeten für die Seelen der verstorbenen Gläubigen, und in der Anrufung der hingeschiedenen Glieder des Gottesreiches um ihre Fürbitte bei Gott, sei es zu gunsten der Christen auf der Welt oder der bereits abgeschiedenen gläubigen Seelen. Diese letztere Bethätigung äussert sich vor allem in der Verehrung und Anrufung der »Heiligen« im eminenten Sinne, d. h. für die altchristliche Zeit in erster Linie der Martyrer. In einem weitern Sinne gehören zur Gemeinschaft der Heiligen auch die Engel; auch sie bethätigen sich an der Vollendung des Reiches Gottes durch geistigen Schutz und Hülfe, welche sie den Gläubigen angedeihen lassen, zu dem Zwecke, diesen die Theilnahme an den Gütern des Himmelreiches zu erleichtern.

Das Reich Gottes umfasst, nach den Aussprüchen des Heilandes, nicht bloss die auf der Erde lebenden Theilnehmer

an demselben, sondern auch diejenigen, welche in das vollendete himmlische Reich im Jenseits eingegangen sind. Hier werden, bei der Wiederkunft Christi zum Gericht, die Gerechten glänzen wie die Sonne[1]). In das ihnen bereitete Reich gehen die Gesegneten des Vaters ein[2]). Das gegenwärtige und das zukünftige Himmelreich sind in einem gewissen Sinne dasselbe; Christus spricht von ihnen ohne in der Bezeichnung einen Unterschied zu machen. So gehören denn auch die verstorbenen Gläubigen zum Reiche Gottes[3]). In den Schriften der Apostel wird ebenfalls vom Gottesreich an mehreren Stellen mit solchen Ausdrücken gesprochen, dass das Leben der Gläubigen hienieden als eine Theilnahme an jenem erscheint, aber zugleich die Vollendung dieser Theilnahme erst im Jenseits erfolgt. So z. B. wenn der heil. Paulus von seiner Errettung zum himmlischen Reiche spricht[4]); und wenn der heil. Petrus die Gläubigen auffordert, durch gute Werke ihre Auserwählung zu sichern, damit ihnen der Eingang in das ewige Reich des Herrn dargeboten werde[5]).

1) Matth XIII, 40—43: . . . Sic erit in consummatione saeculi. Mittet filius hominis angelos suos, et colligent de *regno* eius omnia scandala, et eos, qui faciunt iniquitatem: Et mittent eos in caminum ignis Ibi erit fletus et stridor dentium. Tunc *iusti fulgebunt* sicut sol in *regno Patris eorum.*

2) Matth XXV, 34: Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis *regnum* a constitutione mundi.

3) Wenn der Herr wieder kommt, wird er diejenigen Mitglieder seines Reiches, welche verstorben sind, mit sich bringen; sie gehen darum der Teilnahme am Gottesreich keineswegs verlustig. 1 Thess. IV, 13—15: Nolumus autem vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini sicut et ceteri qui spem non habent Si enim credimus quod Jesus mortuus est et resurrexit, ita et Deus eos qui dormierunt per Jesum, adducet cum eo. Hoc enim vobis dicimus in verbo Domini, quia nos qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini, non praeveniemus eos qui dormierunt

4) 2 Tim IV, 18: Liberavit me Dominus ab omni opere malo; et salvum faciet in *regnum suum coeleste*, cui gloria in saecula saeculorum. Amen.

5) 2 Petri 1, 10—11: Quapropter fratres magis satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis: haec enim

Der heil. Paulus vergleicht mehrfach die im Gottesreich vereinigten »Heiligen« mit einem Leibe, dessen Glieder die einzelnen Gläubigen sind und dessen Haupt Christus ist[1]). Und da er von Christus als dem Erstgeborenen unter vielen Brüdern spricht, und in demselben Zusammenhang von der Verklärung der Auserwählten, so fasst er offenbar die von Christus Erlösten alle, die Vollendeten wie die nach der Vollendung Strebenden, als Glieder desselben Leibes auf[2]). Und in dem Bau des geistigen Tempels Gottes, den die Gläubigen als »Mitbürger der Heiligen« bilden, finden die Propheten wie die Apostel ihre Stelle; sie gehören zusammen zu dem einen »heiligen Tempel im Herrn«[3]).

Diese Vereinigung der Gläubigen, der »sancti« im ursprünglichen Sinne, zu dem einen Leibe Christi, zu dem einen Tempel Gottes, setzt dieselben in gegenseitige geistige Beziehungen. Diese äussern sich u. a. in den Gebeten, welche der Völkerapostel für die Mitglieder der von ihm gestifteten Gemeinden an Gott richtet, sowie dem entsprechend in den Bitten, mit welchen die Christen das Werk des Apostels bei Gott empfehlen. Wir finden in den Briefen des heil. Paulus

---

facientes non peccabitis aliquando. Sic enim abundanter ministrabitur vobis introitus in *regnum aeternum* Domini nostri et Salvatoris nostri Jesu Christi.

1) Rom. XII, 4—5: Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent: Ita multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra. — 1 Cor. XII, 26, 27: Et si quid patitur unum membrum, compatiuntur omnia membra: sive gloriatur unum membrum, congaudent omnia membra. Vos autem estis corpus Christi et membra de membro.

2) Rom. VIII, 29—30: Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et iustificavit; quos autem iustificavit, illos et glorificavit.

3) Ephes. II, 19—22: Ergo iam non estis hospites et advenae, sed estis cives sanctorum et domestici Dei, superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu: in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino, in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu.

diese wechselseitige Fürbitte an zahlreichen Stellen ausgesprochen. An die Gemeinden in Rom, in Philippi, in Thessalonich, in Colossae schreibt Paulus, dass er in seinen Gebeten ihrer eingedenk ist, und versichert die letztern ausserdem der Sorge des Epaphras um ihr Heil, eine Sorge, welche sich in dessen Gebeten für sie äussert[1]). Die Christen dieser und anderer der von ihm gegründeten Gemeinden ersucht der Apostel ferner um ihre Fürbitte für sich oder schreibt den Erfolg seiner Unternehmungen den Gebeten zu, welche sie für ihn an Gott richteten; dabei fliesst die an die Epheser gerichtete Aufforderung mit ein, für »alle Heiligen« zu flehen[2]). Und der Jacobusbrief fordert alle Gläubigen auf, für einander zu beten[3]). Diese gegenseitige Fürbitte war übrigens im Geiste der Lehre des Heilandes selbst; denn, wenn der Herr auffordert, für die Feinde zu beten, so liegt darin ausgedrückt, wie übrigens der parallele Ausspruch bei Matthäus[4]) zeigt, dass das Beten für einen Anderen eine Wohlthat ist, die man ihm erzeigt; und da ergibt es sich von selbst, dass die Mit-

1) Rom. I, 9—10: Testis enim mihi est Deus, cui servio in spiritu meo in evangelio Filii eius, quod sine intermissione memoriam vestri facio semper in orationibus meis. — Vgl. Philipp. I, 3—5; Coloss. I, 9; Ibid. IV, 12; Rom. X, 1; 2 Thess. I, 11.

2) Rom. XV, 30—32: Obsecro ergo vos, fratres, per Dominum nostrum Jesum Christum, et per charitatem sancti Spiritus, ut adiuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum, ut liberer ab infidelibus, qui sunt in Judaea, et obsequii mei oblatio accepta fiat in Jerusalem sanctis, ut veniam ad vos in gaudio per voluntatem Dei et refrigerer vobiscum. — Vgl. 2 Cor. I, 9—11; Philipp. I, 19; Coloss. IV, 2—3; Thess. V, 25; 2 Thess. III, 1. Ephes. VI, 17—19: Et galeam salutis assumite, et gladium Spiritus, quod est verbum Dei; per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore spiritu, et in ipso vigilantes in omni instantia et obsecratione pro omnibus sanctis, et pro me, ut detur mihi sermo in apertione oris mei cum fiducia, notum facere mysterium evangelii. Vgl. Hebr. XIII, 18.

3) Jac. V, 16: Confitemini ergo alterutrum peccata vestra, et *orate pro invicem* ut salvemini: multum enim valet deprecatio iusti assidua.

4) Matth. V, 44—45: Ego autem dico vobis: Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persequentibus et calumnientibus vos: ut sitis filii Patris vestri qui in coelis est. — Vgl. Luc. VI, 28.

glieder des Gottesreiches vor allem sich gegenseitig diesen Liebesdienst erweisen. Ausserdem findet sich das Gebet der Fürbitte für Andere sehr häufig im Alten Testament erwähnt; besonders die Propheten wurden auch dadurch gleichsam die Vermittler zwischen Gott und seinem auserwählten Volke, dass sie für dieses zu Jehovah bei besonderen Anlässen beteten [1]).

Von Anfang an, noch in der apostolischen Zeit, fanden bei der eucharistischen Feier in den Christengemeinden gemeinschaftliche Gebete statt »für alle Menschen, für die Könige und alle welche an hoher Stelle stehen«: ein Gebrauch, welcher besser als alles Andere die Auffassung des Urchristenthums vom Fürbittgebet beleuchtet [2]).

Nach den Schilderungen der Johannesapokalypse flehen die Seelen der für den Glauben getödteten Heiligen auch nach dem Tode zu Gott. Der Seher erblickte unter dem Altar im Himmel die Seelen der wegen des Wortes Gottes Getödteten, und sie riefen mit lauter Stimme zum Herrn, warum er nicht richte und ihr Blut nicht räche an denen, welche auf der Erde wohnen [3]). Ferner schildert die Apokalypse, wie die »Aeltesten« und die Engel im Himmel die Gebete der »Heiligen«, d. h. der Gläubigen, Gott darbringen [4]). Wir haben somit hier die Auffassung, dass die seligen Geister, die Gott in seiner Herrlichkeit dienen, nicht unbekümmert sind um die Mitglieder des Gottesreiches auf der Erde, sondern deren Bitten als ein Opfer auf dem himm-

---

1) Vgl. z. B. Jerem. XLII, 2; Baruch I, 13; 2 Macch. I, 6.

2) 1 Tim. II, 1—4: Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus: Pro regibus et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate. Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. — Es unterliegt keinem Zweifel, dass hier gemeinsame Gebete der Gemeinde zu verstehen sind. Vgl. Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrh. S. 24.

3) Apoc. VI, 9—10.

4) Apoc. V, 8; VIII, 3—4.

lischen Altare vor Gott dem Herrn vermitteln. Die Möglichkeit einer Antheilnahme von Seiten der himmlischen Geister an den Interessen der Gläubigen hinieden liegt dieser apokalyptischen Schilderung zu Grunde[1]).

Es liegt auf der Hand, dass nach der Auffassung des heil. Paulus und der Gläubigen der apostolischen Zeit die Fürbitten der Christen für einander nicht unnütz und wirkungslos waren. Wie wären sie sonst überhaupt auf den Gedanken gekommen, für einander zu Gott zu flehen? Sie mussten davon überzeugt sein, dass sie durch solche Fürbittgebete ebenso für Andere den göttlichen Beistand erflehen konnten, wie sie es für sich selbst durch ihr Flehen zu thun vermochten.

Diese Auffassung der Apostel und der von ihnen gegründeten Christengemeinden, beruhend auf der Idee von der engen Zusammengehörigkeit aller Mitglieder des Reiches Gottes, verbunden mit der Vorstellung von dem einen Leibe der Kirche, dem jeder Einzelne als Glied angehört, bildet die Grundlage der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen. Sie war ohne Zweifel ein Stück der apostolischen Predigt. Nehmen wir dazu die Andeutungen über die Beziehungen zwischen den »Heiligen« auf der Erde und den Geistern welche für den göttlichen Dienst bestimmt sind, so haben wir die Elemente, aus denen sich die gesammte Lehre von dem Verhältnisse zwischen den hinieden lebenden Gläubigen unter einander und zwischen diesen und den Seelen der in das jenseitige Leben aufgenommenen Gerechten sowie den Engeln ergibt.

---

1) Es sei in diesem Zusammenhange auch hingewiesen auf den Ausspruch des Herrn, Matth. XVIII, 10: Videte ne contemnatis unum ex his pusillis: dico enim vobis, quia angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est.

Erster Abschnitt.

Die Bezeugung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen in der urchristlichen Epoche.

(Bis c. 180 n. Chr.)

In der unmittelbar nachapostolischen Zeit der Kirche steht, wie übrigens schon zu Lebzeiten der Apostel selbst, in den weitesten Kreisen der Christen die eschatologische Erwartung stark im Vordergrund. Man verlangte sehnsüchtig nach der nahen Wiederkunft Christi, der sein Reich auf der Erde vollenden werde. In diesem Gottesreich sollten sowohl die bereits verstorbenen als auch die noch lebenden Gläubigen, welche durch treue Erfüllung der Gebote des Herrn sich als würdig erwiesen hatten, an der Vollendung der Erlösung Antheil haben [1]). Diese eschatologischen Erwartungen mussten naturgemäss die Auffassung von dem Verhältniss der auf Erden lebenden Gläubigen zu einander, sowie zu den verstorbenen Gerechten, sowohl denjenigen des Alten Bundes (Patriarchen, Propheten), welche ihre besondere Stellung in der Heilsökonomie hatten, als auch zu den verstorbenen Aposteln und deren ersten Schülern stark beeinflussen. Die innere Gemeinschaft aller Glieder am Leibe Christi erhielt ein besonderes Gepräge durch den Umstand, dass die Vollendung des mystischen Leibes des Herrn durch die als nahe bevorstehend erwartete Wiederkunft Christi eintreten werde [2]).

1) Vgl. besonders Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit; Freiburg, 1896, Einleitung (S. 1 ff.) und I. Abschnitt (S. 40 ff.).

2) Ueber die wirkliche Zeit der Wiederkunft des Herrn war ja nichts geoffenbart worden, sie sollte den Menschen verborgen sein, wie auch die Todesstunde dem einzelnen Menschen verborgen ist. (Vgl. Matth. 24, 36; 1 Thess. 5, 2; Marc. 13, 35.)

Dabei hatten die sich vollziehende Organisation der christlichen Gemeinden, die Ausbildung der liturgischen Feier mit ihren gemeinschaftlichen Gebeten, die feste Hoffnung, dass die verstorbenen Gläubigen bei dem Herrn leben und wirkliche, lebendige Mitglieder des Reiches Gottes geblieben sind, die Wirkung, dass der lebendige Zusammenhang zwischen allen Gliedern des Gottesreiches sich in bestimmter Weise äusserte. Mit dem allmäligen Zurücktreten jener besondern Auffassung von der baldigen Wiederkunft Christi trat dann die Unterscheidung zwischen dem irdischen Reiche Gottes, der Gemeinschaft aller wahren Christusgläubigen auf der Erde, und dem himmlischen Reiche, wo Christus als der glorreich auferstandene Gottmensch herrscht, in den Vordergrund. Zu dem jenseitigen Reiche Christi gehören auch die verstorbenen Gläubigen; allein die Antheilnahme der Einzelnen an demselben galt nicht als die gleiche, und über die Art dieser Antheilnahme wurden verschiedene Ansichten von den christlichen Lehrern entwickelt. Jedoch die Ueberzeugung von einer innern Lebensgemeinschaft aller Gläubigen, der lebenden und der verstorbenen, sowie von deren besondern Beziehungen zu den seligen Geistern Gottes, begegnen wir überall. Sie blieb die feste Grundlage, auf welcher sich die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen weiter entwickelte und, was von besonderer Wichtigkeit ist, von Anfang an sich praktisch im christlichen Leben äusserte.

Sehen wir im Einzelnen, was sich aus den dogmengeschichtlichen Quellen jener Zeit, den litterarischen wie den monumentalen, für die Auffassung des Lehrstücks von der Gemeinschaft der Heiligen ergibt[1]).

---

1) Es braucht nicht betont zu werden, dass, wie schon Atzberger (a. a. O. S. 85, Anm.) hervorgehoben hat, bei dem Character der Schriften in der vorliegenden Epoche, keine ausführlichere Erörterung der einschlägigen Fragen erwartet werden kann. Wir finden bloss einzelne Aeusserungen bei den Schriftstellern und einzelne Ausdrücke in den ältesten christlichen Grabschriften und Märtyreracten des II. Jahr-

1. Die Fürbitten der Gläubigen für einander.

Die religiöse Lebensgemeinschaft der einzelnen Gläubigen wie der christlichen Gemeinden äussert sich, wie in der apostolischen Zeit, so auch jetzt in den gegenseitigen Fürbitten, welche sie für einander an Gott und an Christus richten. Die Erkenntniss der festen Ueberzeugung, durch solche Fürbitten thatsächlich Gottes Hülfe für Andere zu erflehen, wird noch dadurch verstärkt, dass solche Bitten auch für Nichtchristen geschahen. So sehr waren die Gläubigen davon überzeugt, das auserwählte Volk Gottes zu sein und gleichsam für das Wohl der ganzen Welt vor Gott eintreten zu müssen, dass sie auch für diejenigen, die für das zeitliche Glück des Staates zu sorgen hatten, ja für alle Menschen ohne Unterschied, zu Gott beteten. Wenn sie nun ohne Zweifel einen wirklichen Nutzen von der Fürbitte für diese erhofften, um wie viel mehr mussten sie die feste Ueberzeugung hegen, durch ihre Gebete ihren Glaubensbrüdern Gottes Gnade und Beistand zu erwirken.

In mannigfacher Weise wird in dem I. Clemensbrief an die Korinther sowie in den Briefen des heil. Ignatius das Fürbittgebet betont. Der heil. Clemens von Rom fordert die Christen von Korinth zum Gebete auf für die Sünder, damit denselben Mässigung und Demuth verliehen werde, so dass sie sich dem göttlichen Willen unterwerfen. Dabei wird auf ein alttestamentliches Vorbild hingewiesen, auf Esther nämlich, welche durch ihr Fasten und ihre Erniedrigung zu Gott flehte; und Gott sah auf die Demuth ihrer Seele und erlöste das Volk, um dessen willen sie sich der Gefahr ausgesetzt hatte [1]). Im Hinblick auf dieses Vorbild mögen die Christen beten für die in der Sünde Verstrickten; »denn so wird ihnen das barmherzige Gedenken bei Gott und den Heiligen

---

hunderts, welche die Auffassung der damaligen Zeit bezeugen. Allein das thatsächliche Vorhandensein der Grundidee von der Gemeinschaft der Heiligen wird durch jene Aeusserungen auf das sicherste bestätigt.

1) I Clementis ad Corinthios, LV, 6 (ed. Funk, p. 129 f.).

fruchtreich und vollkommen sein[1]). Dieser Hinweis auf das Vorbild im Alten Testament ist von Bedeutung; bei der Stellung, welche die heiligen Bücher der Juden im Gebrauche der urchristlichen Gemeinden hatten, setzten sich religiöse Uebungen, die in jenen eine Parallele fanden, um so leichter im christlichen Volke fest. Clemens hebt hier somit ausdrücklich hervor, dass, wenn die Unruhestifter sich unterwerfen und dem Willen Gottes fügen, die Fürbitte für sie von Nutzen sein wird. Es sei noch darauf hingewiesen, dass der Ausdruck *μνεία* und das entsprechende Verb *μεμνῆσθαι* in der ältesten Zeit stehend sind für das Fürbittgebet; sie müssen schon zu Clemens' Zeit diese besondere Bedeutung gehabt haben, da derselbe ohne weiters das Wort gebraucht. Etwas schwierig ist es, die genaue Bedeutung des Gedenkens bei den »Heiligen«, welche direkt neben Gott gesetzt werden, festzustellen. Man könnte an die Gerechten des Alten Bundes denken, da eben vorher Clemens das Beispiel der Esther angeführt hat. Allein der Gebrauch der Bezeichnung »Heilige« für die in kirchlicher Gemeinschaft befindlichen Gläubigen in der urchristlichen Litteratur lässt wohl keinen Zweifel darüber bestehen, dass hier ebenfalls diese gemeint sind; und am wahrscheinlichsten deutet die Stelle auf gemeinschaftliche Gebete hin, welche für die Verirrten von den Gläubigen bei der liturgischen Versammlung verrichtet wurden[2]).

Weiter sprechen die Christen der römischen Gemeinde von den unablässigen Bitt- und Flehgebeten, mit welchen sie bei Gott darum anhalten, dass der Schöpfer aller Dinge die festgesetzte Zahl seiner Auserwählten unversehrt bewahren möge durch seinen geliebten Sohn Jesus Christus[3]). Dann

1) Ibid. LVI, 1: Καὶ ἡμεῖς οὖν ἐντύχωμεν περὶ τῶν ἔν τινι παραπτώματι ὑπαρχόντων, ὅπως δοθῇ αὐτοῖς ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη εἰς τὸ εἶξαι αὐτοὺς μὴ ἡμῖν, ἀλλὰ τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ· οὕτως γὰρ ἔσται αὐτοῖς ἔγκαρπος καὶ τελεία ἡ πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους μετ' οἰκτιρμῶν μνεία.

2) Vgl. die Anm. von Lightfoot zu der betreffenden Stelle, Apostolic Fathers[2], Part I, vol. II, p. 163.

3) I Clem. ad Cor. LIX, 2, ed. Funk, p. 134.

folgt jenes herrliche Gebet, welches, wie Duchesne mit Recht bemerkt[1]), ein schönes Muster jener Gebete ist, welche damals die kirchlichen Vorsteher in den Kultusversammlungen sprachen. In demselben finden sich Fürbitten für alle Gläubigen welche sich in Bedrängniss befinden, sowie für die »Verirrten« des Volkes Gottes, damit sie von ihren bösen Wegen umkehren[2]); dann für die Eintracht und den Frieden der Christen und aller Erdenbewohner. Diese Uebung, im gemeinschaftlichen feierlichen Gebete bei der Liturgie besonders der Brüder zu gedenken und eigene Fürbitten für sie an Gott zu richten, befestigte die Ueberzeugung von der Wirksamkeit des Fürbittgebetes und regte die Gläubigen dazu an, auch einzeln für einander dasselbe zu thun. Ueberhaupt haben ja die auf die Lehre und Uebung der Apostel gegründeten Gebräuche bei der gottesdienstlichen Feier auf die Glaubensanschauungen und die diesen entsprechenden Uebungen des christlichen Lebens einen stets lebendigen Einfluss ausgeübt; die Liturgie wurde vielfach eine Bewahrerin der apostolischen Tradition. Das gilt ohne Zweifel auch für jene Fürbitten der Christengemeinden für ihre Glieder und für alle Gläubigen.

Eine sehr bedeutende Stelle nimmt das Fürbittgebet ein in den Briefen des heil. Ignatius von Antiochien; dasselbe wird in der einen oder andern Weise in jedem der Schreiben erwähnt. An einigen Stellen bittet der Heilige um das Gebet der Adressaten für sich selbst, damit er des Martyriums theilhaftig werde, in seinen Ketten auferstehe, zu Gott gelange, als wahrer Schüler Christi erfunden werde, durch den Tod und die Auferstehung Christi gerechtfertigt

---

1) Duchesne, Origines du culte chrétien, p. 49.

2) Diese Fürbitte für die Sünder in dem feierlichen Gebete des Clemensbriefes ist wohl die beste Beleuchtung der oben besprochenen Aufforderung zum Gebete in cap. LVI; das gemeinsame Gebet in der eucharistischen Versammlung ist das »Gedenken bei Gott und den Heiligen«.

werde[1]). Ein andermal fordert er die Gemeinden, an die er schreibt, auf, zu beten für die Kirche in Antiochien und in Syrien[2]), oder für die Häretiker, damit sie sich bekehren[3]), oder für alle Menschen überhaupt[4]). Weiter erwähnt er mit Dank die Wirkung, welche die Fürbitten der Gläubigen für die Herstellung des Friedens in Antiochien gehabt haben[5]). Auch der heil. Polykarp fordert die Christen von Philippi auf, zu beten für alle »Heiligen«, für die Könige, die Gewalthaber, die Fürsten; für diejenigen, welche die Christen hassen und verfolgen; für die Feinde des Kreuzes[6]). Offenbar weist derselbe ebenfalls damit auf die gemeinschaftlichen Gebete hin, welche bei der eucharistischen Feier gesprochen wurden.

In dem dritten Gebete der Διδαχή wird allgemein für die Kirche des Herrn gefleht, -- wieder mit dem für das Fürbittgebet stehenden Ausdruck μνήσθητι, — damit dieselbe von allem Uebel befreit und in der Liebe vollendet werde[7]). Von besonderer Wichtigkeit ist in derselben Schrift die im »Wege des Lichtes« angeführte Ermahnung, nicht bloss, nach dem Worte des Herrn, zu beten für die Feinde, sondern auch zu fasten für diejenigen, welche die Gläubigen verfolgen[8]). Es geht daraus hervor, dass nicht dem Gebete allein, sondern auch anderen guten Werken ein fürbittender Charakter beigelegt wurde; dass Gottes Hülfe auch durch Werke der Abtödtung, welche für Andere verrichtet wurden, diesen

---

1) Ad Ephesios, XI, 2; XX, 1; ad Magnesios, XIV; ad Trallianos, XII, 3; ad Romanos, III, 3; IV, 2; VIII, 3; ad Philadelphenses, V, 1 VIII, 2; ad Smyrnaeos, XI, 3.

2) Ad Ephes. XXI, 2; ad Magn. XIV; ad Trall. XIII, 1; ad Rom. IX, 1.

3) Ad Smyrn. IV, 1; ad Ephes. X, 2.

4) Ad Ephes. X, 1.

5) Ad Philad. X, 1; ad Smyrn. XI, 1, 3; ad Polycarpum, VII, 1.

6) Ad Philipp., XII

7) Doctrina XII Apostolorum, c. X, 5: Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου . . . .

8) Ibid. I, 3: Νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς.

erbeten werden konnte. Diese Auffassung ist wichtig zur Beleuchtung der Thatsache, dass dem Martyrium, als dem höchsten Ausdruck der Liebe zu Gott und dem vor allen andern dem Herrn wohlgefälligen Werke, ein fürbittender Charakter vor Gott zuerkannt wurde. Wir werden später auf diesen Gegenstand eingehend zurückkommen.

Auch die Aufforderung am Schlusse des Barnabasbriefes, die Leser desselben mögen des Verfassers eingedenk sein, damit sein Wunsch und seine Wachsamkeit einen guten Erfolg haben[1]), ist wohl von der Bitte um das Fürbittgebet zu verstehen.

Die bei der eucharistischen Feier nach der Taufe stattfindenden Gebete für die anwesenden Gläubigen, für die Neugetauften und für alle Menschen, erwähnt der hl. Justinus in seiner ersten Apologie[2]). Einen ausgesprochenen fürbittenden Charakter trugen ferner die Bitten und das Fasten, welche die Gläubigen zugleich mit den Katechumenen unternahmen und wodurch diese, und jene mit ihnen, Vergebung für die begangenen Sünden von Gott erflehten[3]). Wir treffen hier wieder den für Andere fürbittenden Charakter der Abtödtungen, auf den wir oben bereits hingewiesen haben.

So ist das Fürbittgebet der Gläubigen für einander und für die Menschen überhaupt, verbunden mit ebenfalls für Andere unternommenem Fasten, von der apostolischen Zeit an bei den Christen in Uebung gewesen. Dasselbe beruht auf der Lehre und dem Gebrauche der Apostel und des Herrn selbst; es schliesst sich der in den Büchern des Alten

1) Barnabae epist. XXI, 6: Εἰ δὲ τις ἐστιν ἀγαθοῦ μνεία, μνημονεύετέ μου μελετῶντες ταῦτα, ἵνα καὶ ἡ ἐπιθυμία καὶ ἡ ἀγρυπνία εἴς τι ἀγαθὸν χωρήσῃ.

2) Justin, Apologia I, c. 65 (ed. Otto, I, 1, p. 176): Ἡμεῖς δὲ .... κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως .... Cf. Apol. I, c. 15; c. 17; Dialog. cum Tryphone, c. 35.

3) Apol. I, c. 61 (ibid. p. 164).

Bundes bezeugten Anschauung von der Kraft des Gebetes der Gerechten für Andere vor Gott unmittelbar an. Diese Glaubensüberzeugung der Urkirche bildet den Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung des Lehrstückes von der Gemeinschaft der Heiligen und der darauf gegründeten Uebungen des christlichen Glaubenslebens.

2. Die Beziehungen der auserwählten Gerechten im Himmel zu den Gläubigen.

Die verstorbenen »Heiligen« blieben auch nach dem Tode wirkliche Mitglieder des Reiches Gottes. Wir haben gesehen wie sie bei der Wiederkunft des Herrn, nach der Lehre des hl. Paulus, mit Christus kommen zur Vollendung des Himmelreiches. Aus zahlreichen Zeugnissen in der urchristlichen Litteratur geht hervor, dass der Zustand der gerechtfertigten Seelen im Jenseits ein Zustand der Seligkeit ist, der ihnen von Gott bereitet wurde, dass sie in besonderer Beziehung stehen zu Gott und zu Christus und der endgültigen Auserwählung theilhaftig sind, möge ihr Zustand nun als ein vorübergehender dargestellt werden, der mit der Wiederkunft Christi aufhören soll, oder als ein endgültiger, der keine wesentliche Veränderung mehr erfahren wird. Auf die nähere Untersuchung dieser eschatologischen Fragen einzugehen ist hier nicht der Ort [1]). Unsere Aufgabe ist es, nachdem im ersten Kapitel die geistigen Beziehungen der auf Erden lebenden Gerechten zu einander dargelegt worden sind, nun zu untersuchen, welche Auffassung die nachapostolische Zeit von der Gemeinschaft der Gläubigen mit den verstorbenen Mitgliedern des Gottesreiches hatte. Dabei machen wir die Beobachtung, dass einzelne Auserwählte als besonders vollkommene Diener und Nachahmer des Herrn

---

1) Wir können dies um so eher unterlassen als diese Fragen in ausführlicher und trefflicher Weise von Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie in der vornicänischen Zeit, behandelt worden sind. Vgl. besonders S. 72—92. Die hier gewonnenen Resultate werden bei unserer Darstellung vorausgesetzt.

angesehen und als solche den Gläubigen als die vollendeten Glieder im Reiche Christi vorgehalten werden. Von diesen soll zunächst die Rede sein.

Zu den mit einer besondern Würde im Reiche Gottes ausgestatteten Mitgliedern dieses Reiches gehören vor Allem die Apostel des Herrn. Von den beiden Aposteln Petrus und Paulus sagt Clemens in dem Corintherbriefe, dass sie, nachdem sie das Martyrium erduldet hatten, zu dem geziemenden Ort der Glorie eingegangen, an den heiligen Ort gelangt sind[1]). Polykarp hält den Christen von Philippi, neben vollkommenen Heiligen aus ihrer Mitte, das Beispiel des Paulus und der übrigen Apostel vor Augen[2]). Einen besondern Platz erhalten die Apostel und ihre ersten Schüler und Mithelfer an der Verbreitung des Reiches Gottes, in dem Bau des Thurmes bei Hermas. Im 3. Gesicht werden die Quadern, die weissen und die mit ihren Fugen zusammen passenden Steine gedeutet als die Apostel, die Bischöfe, Lehrer und Diakonen, welche nach der Zucht des Herrn gewandelt sind und ihr Amt zum Besten der Auserwählten Gottes rein und würdig verwaltet haben[3]). In ähnlicher Weise erklärt der Bussengel dem Hermas im 9. Gleichniss die Bedeutung der Steine, welche aus der Tiefe genommen und in den Bau gefügt wurden: »Die ersten zehn, die in die Fundamente gesenkt wurden, sind die erste, die fünfundzwanzig aber die zweite Generation von gerechten Männern; die fünfunddreissig sind Propheten Gottes und seine Diener; die vierzig sind Apostel und Lehrer der Botschaft des Sohnes Gottes[4]).« So werden, im Anschluss an die Patriarchen und Propheten des Alten Bundes, gleich die

---

1) I Clem. ad Corinthios, V, 4: Πέτρον, ὅς . . . . μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης. — 7: [Παῦλος] μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη.

2) Polycarpi ep. ad Philipp. IX; s. unten.

3) Hermas, Pastor, Visio III, c. 5.

4) Ibid. Similitudo IX, c. 15.

Apostel als das von Gott gelegte Fundament der Kirche angereiht. Charakteristisch für die Auffassung der Thätigkeit, welche auch nach dem Tode noch die Apostel und Lehrer für das Reich Gottes ausüben können, ist die im Folgenden durch Hermas entwickelte Ansicht, dass die Apostel und Lehrer, welche durch die vierzig Steine versinnbildet werden, nachdem sie in Kraft und im Glauben an den Sohn Gottes entschlafen waren, sogar den verstorbenen Gerechten des Alten Bundes predigten und ihnen das Siegel der Predigt gaben. So lernten diese durch jene den Namen des Sohnes Gottes kennen, wurden durch sie lebendig gemacht und mit ihnen in den Bau des Thurmes gefügt[1]). Dieser Auffassung des Hermas liegt die Möglichkeit für die Seelen der verstorbenen Apostel und alten Lehrer zu Grunde, auch im Jenseits für das Reich Gottes, in der einen oder andern Weise, zu wirken. Eine Thätigkeit derselben im jenseitigen Leben bezüglich der auf Erden weilenden Gläubigen findet sich jedoch nicht angedeutet.

An der oben erwähnten Stelle des Korintherbriefes hebt Clemens inbetreff der Apostel Petrus und Paulus hervor, dass sie durch das Martyrium aus der Welt geschieden und so an den Ort der Glorie gekommen sind. In der urchristlichen Litteratur werden in der That stets die Martyrer, welche für das treue Bekenntniss des Glaubens den gewaltsamen Tod erlitten haben und so dem Herrn selbst im Tod ähnlich geworden sind, als bevorzugte Auserwählte des Reiches Gottes geschildert. Das Martyrium führt unfehlbar zu Gott und

---

1) Pastor, Simil. IX, c. 16 n. 5 ss.: Διατί, φημί, κύριε, καὶ οἱ μ' λίθοι μετ' αὐτῶν ἀνέβησαν ἐκ τοῦ βυθοῦ, ἤδη ἐσχηκότες τὴν σφραγῖδα. Ὅτι, φησίν, οὗτοι οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, κοιμηθέντες ἐν δυνάμει καὶ πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις καὶ αὐτοὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγῖδα τοῦ κηρύγματος. Κατέβησαν οὖν μετ' αὐτῶν εἰς τὸ ὕδωρ καὶ πάλιν ἀνέβησαν . . . . . Διὰ τούτων οὖν ἐζωοποιήθησαν καὶ ἐπέγνωσαν τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ· διὰ τοῦτο καὶ συνανέβησαν μετ' αὐτῶν καὶ συνηρμόσθησαν εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου καὶ ἀλατόμητοι συνῳκοδομήθησαν.

seinem himmlischen Reich. »Schön ist es, schreibt Ignatius an die Römer (c. II, 2), unterzugehen von der Welt zu Gott, damit ich zu ihm hin aufgehe;« darum bittet er die römischen Christen, ihm nichts anderes zu gewähren, als dass er zum Opfer für Gott geweiht werde, so lange noch ein Altar bereit ist. Und weiter (c. IV): »Ich bitte euch also, mir kein unzeitiges Wohlwollen zu erzeigen. Eine Beute wilder Thiere lasst mich werden, wodurch es mir möglich ist, zu Gott zu gelangen. Waizen Gottes bin ich und ich will gemahlen werden durch die Zähne wilder Thiere, damit ich als reines Brod Christi erfunden werde.« Nicht minder kräftig drückt er dasselbe den Christen von Ephesus gegenüber aus, welche eine Haltstation geworden sind für diejenigen, die durch den Martertod zu Gott kommen; Miteingeweihte des hl. Paulus, der durch das Martyrium geheiligt worden ist[1]). Polykarp nennt die für Christus Gefesselten die Abbilder wahrer Liebe; ihre Ketten sind der Schmuck, der Heiligen und von Gott und Christus wahrhaft Auserwählten zusteht[2]). Das Martyrium ist das sicherste Zeichen der wahren Auserwählung. Darum hält derselbe Polykarp die Martyrer neben den Aposteln den Gläubigen von Philippi als Vorbilder vor Augen, weil sie den rechten Weg zum Herrn gegangen sind. »Sind wir ja doch überzeugt, schreibt er, dass diese alle nicht ins Leere gelaufen sind, sondern in Glauben und Gerechtigkeit, und dass sie an den ihnen gebührenden Platz gelangt sind beim Herrn, mit dem sie auch gelitten haben[3]).« Beim mystischen

1) Ignatius, ad Ephes. XII, 2: Παροδός ἐστε τῶν εἰς θεὸν ἀναιρουμένων. Παύλου συμμύσται, τοῦ ἡγιασμένου, τοῦ μεμαρτυρημένου, ἀξιομακαρίστου, οὗ γένοιτό μοι ὑπὸ τὰ ἴχνη εὑρεθῆναι, ὅταν θεοῦ ἐπιτύχω

2) Polycarpus, ad Philipp. I, 1: Συνεχάρην ὑμῖν μεγάλως ἐν κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, δεξαμένοις τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης καὶ προπέμψασιν, ὡς ἐπέβαλεν ὑμῖν, τοὺς ἐνειλημμένους τοῖς ἁγιοπρεπέσιν δεσμοῖς, ἅτινά ἐστιν διαδήματα τῶν ἀληθῶς ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων.

3) Ibid. IX, 2: Πεπεισμένους, ὅτι οὗτοι πάντες οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ δικαιοσύνῃ, καὶ ὅτι εἰς τὸν ὀφειλόμενον αὐτοῖς τόπον εἰσὶ παρὰ τῷ κυρίῳ, ᾧ καὶ συνέπαθον.

Thurmbau in den Gesichten des Hermas bedeuten darum die Steine, die aus der Tiefe geholt und mit ihren Fugen so gut auf die andern bereits verbauten Steine passen, die Martyrer; sie bedürfen keiner weitern Vorbereitung für das Himmelreich und schliessen sich unmittelbar den Gerechten des Alten Bundes und den Aposteln und deren Mitarbeitern an[1]). Im neunten Gleichnisse erklärt der Hirte dem Hermas, dass die zum Bau der Kirche verwendeten Steine, welche vom elften Berge kamen, wo Bäume waren voll von Früchten, diejenigen bedeuten, welche für den Namen des Sohnes Gottes gelitten haben. Und auf die weitere Frage des Hermas, wesshalb die Früchte verschieden seien, erhält er zur Antwort, dass Alle, die für den Namen des Herrn gelitten haben, bei Gott hochangesehen sind, und dass die Sünden aller dieser getilgt sind, weil sie litten um des Namens des Sohnes Gottes willen. Die Verschiedenheit der Früchte komme daher, dass die einen freudig und bereitwillig, die andern furchtsam und zaghaft Qualen und Tod erduldeten[2]). Wir finden hier ein neues Element in der Auffassung des Martyrertodes: die sündentilgende Kraft desselben. Und zwar wird dies ohne alle Einschränkung ausgesprochen: alle Gläubigen, welche den Tod für Christi Bekenntnis erdulden, gelangen dadurch ganz rein von jeder Sünde, die sie im Leben begangen haben, zum Herrn. Sie sind darum hochangesehen bei Gott, was Hermas noch an einer andern Stelle dadurch bezeichnet, dass ihnen der Platz rechts »unter den Heiligen« im Himmel angewiesen wird, während den Uebrigen die linke Seite gehört. »Beide, die auf der rechten wie auf der linken Seite Sitzen-

---

1) Pastor, Visio III, c. 5, n. 2: Οἱ δὲ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἑλκόμενοι καὶ ἐπιτιθέμενοι εἰς τὴν οἰκοδομὴν καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἁρμογαῖς αὐτῶν μετὰ τῶν ἑτέρων λίθων τῶν ἤδη ᾠκοδομημένων τίνες εἰσίν; οὗτοί εἰσιν οἱ παθόντες ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου.

2) Similitudo IX, c. 28, n. 3: . . . . Ἄκουε, φησίν· ὅσοι ποτέ ἔπαθον διὰ τό ὄνομα, ἔνδοξοί εἰσι παρὰ τῷ θεῷ, καὶ πάντων τούτων αἱ ἁμαρτίαι ἀφηρέθησαν, ὅτι ἔπαθον διὰ τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

den, erfreuen sich derselben Gaben und Verheissungen; nur geniessen die rechts Sitzenden eine gewisse Auszeichnung[1]).« Einige weitere Züge zu diesen urchristlichen Anschauungen über das Martyrium bietet der hl. Justinus. Dem Juden Tryphon gegenüber betont er, dass die Christen sich freuen wenn sie getödtet werden; denn sie zweifeln nicht im mindesten daran, dass Gott durch seinen Christus sie zum Leben wieder erwecken wird, und sie unverweslich, leidenslos und unsterblich machen wird[2]). In der Apologie betont er, dass die Christen es verschmähen, ihren Glauben abzuleugnen, obwohl sie dadurch das Leben retteten; denn ihr Anspruch und ihr Streben geht nach dem ewigen und reinen Leben, nach dem Aufenthalt in der Gesellschaft Gottes, des Vaters und Schöpfers des Alls; darum eilen die Christen zum Bekenntnis, weil sie überzeugt sind und fest glauben, dass jenes Glück wirklich erreichbar ist für die, welche Gott durch Thaten gezeigt haben, dass sie ihm anhangen, und dass sie jenen Aufenthalt bei ihm sehnlich lieben, wo es kein Uebel mehr gibt[3]). Den gleichen Gedanken drückt der von Urbicus zum Tode verurtheilte Martyrer Lucius aus, indem er, als er zur Richtstätte geführt wurde, offen erklärte, er wisse

---

1) Pastor, Visio III, c 1, 2 (Funk, P. Ap. I, p. 354): Ὁ εἰς τὰ δεξία μέρη τόπος ἄλλων ἐστίν, τῶν ἤδη εὐηρεστηκότων τῷ θεῷ καὶ παθόντων εἵνεκα τοῦ ὀνόματος· σοὶ δὲ πολλά λείπει, ἵνα μετ' αὐτῶν καθίσῃς· ἀλλὰ ὡς ἐμμένεις τῇ ἁπλότητί σου, μεῖνον, καὶ καθιῇ μετ' αὐτῶν καὶ ὅσοι ἐὰν ἐργάσωνται τὰ ἐκείνων ἔργα καὶ ὑπενέγκωσιν ἃ καὶ ἐκεῖνοι ὑπήνεγκαν. Τί, φημί, ὑπήνεγκαν; Ἄκουε, φησίν· μάστιγας, φυλακάς, θλίψεις μεγάλας, σταυρούς, θηρία εἵνεκεν τοῦ ὀνόματος· διὰ τοῦτο ἐκείνων ἐστίν τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἁγιάσματος καὶ ὃς ἐὰν πάθῃ διὰ τὸ ὄνομα· τῶν δὲ λοιπῶν τὰ ἀριστερά μέρη ἐστίν. Ἀλλὰ ἀμφοτέρων, καὶ τῶν ἐκ δεξιῶν καὶ τῶν [ἐξ] ἀριστερῶν καθημένων, τὰ αὐτὰ δῶρα καὶ αἱ αὐταὶ ἐπαγγελίαι· μόνον ἐκεῖνοι ἐκ δεξιῶν κάθηνται καὶ ἔχουσιν δόξαν τινά.

2) Dial. cum Tryphone, c. 46 (ed. Otto, I, 1, p. 156).

3) Apologia I, c. 8 (ed. Otto, I, 1, p. 26): Τοῦ γὰρ αἰωνίου καὶ καθαροῦ βίου ἐπιθυμοῦντες τῆς μετὰ θεοῦ τοῦ πάντων πατρὸς καὶ δημιουργοῦ διαγωγῆς ἀντιποιούμεθα, καὶ σπεύδομεν ἐπὶ τὸ ὁμολογεῖν, οἱ πεπεισμένοι καὶ πιστεύοντες τυχεῖν τούτων δύνασθαι τοὺς τὸν θεὸν δι' ἔργων πείσαντες ὅτι αὐτῷ εἵποντο καὶ τῆς παρ' αὐτῷ διαγωγῆς ἤρων, ἔνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ.

sogar Dank für seine Verurtheilung, indem er erkenne, dass er nun diese schlechten Gebieter los werde und zum Vater und König des Himmels hingehe[1]).

Melito von Sardes bezeugt ebenfalls die Glaubensanschauung des Urchristenthums, dass durch das Martyrium die Sünden nachgelassen werden, wie durch die Taufe[2]). Derselbe Gedanke liegt vielleicht auch der Stelle im Brief der Kirche von Smyrna über das Martyrium Polykarps zu Grunde, wo es heisst, dass die Martyrer die Foltern der Welt verachteten und sich durch eine Stunde Leidens auf der Welt von der ewigen Strafe loskauften; doch kann dies auch, im Zusammenhang mit dem folgenden Satz, gesagt sein im Hinblick darauf, dass durch die Verleugnung des Glaubens die zum Tode verurtheilten Christen sich die ewigen Strafen zugezogen hätten. Der Brief fügt hinzu, dass den Martyrern in den leiblichen Qualen jene Güter gezeigt wurden, welche den Ausharrenden hinterlegt sind, ihnen, die ja nicht mehr Menschen, sondern bereits Engel waren[3]). Und vom hl. Polykarp selbst heisst es, er habe die Krone der Unvergänglichkeit erlangt, und er sei in den Jubelchor der Apostel und aller Gerechten aufgenommen worden, wo er Gott den Vater und den Herrn Jesus Christus verherrliche[4]). Durch ihren glorreichen Zeugentod überwanden sie den Teufel, der die Qualen gegen die Bekenner ersann[5]); und

---

1) Apol. II, c. 2 (ed. cit. I, 1, p. 202): Ὁ δὲ καὶ χάριν εἰδέναι ὡμολόγει, πονηρῶν δεσποτῶν τῶν τοιούτων ἀπηλλάχθαι γινώσκων καὶ πρὸς τὸν πατέρα καὶ βασιλέα τῶν οὐρανῶν πορεύεσθαι. — Vgl. Apol. II, c. 1, wo allgemein gesagt wird, dass die Tugendhaften und die Christus ähnlich gelebt haben, in Leidenslosigkeit mit Gott zusammen sein werden. — Acta mart. s. Justini, c. 5 (ed. Otto, II, p. 276); Martyrium s. Polycarpi, c. 2 (ed. Funk, Patr. apost. I, p. 284).

2) Melito, Fragm. (ed. Otto, Corp. Apol. IX, p. 418): Δύο γὰρ συνέστη τὰ ἄφεσιν ἁμαρτημάτων παρεχόμενα, πάθος διὰ Χριστὸν καὶ βάπτισμα.

3) Martyrium Polycarpi, c. 2 (ed. Funk, Patr. apost. I, p. 284).

4) Ibid. c. 19. (ed. cit. p. 304).

5) Ibid. c. 3 (ed. cit. p. 286): Πολλὰ γὰρ ἐμηχανᾶτο κατ' αὐτῶν ὁ διάβολος. Ἀλλὰ χάρις τῷ θεῷ· κατὰ πάντων γὰρ οὐκ ἴσχυσεν. — Vgl. Justinus, Apol. I, c. 57.

darum wird der Böse, der Feind des Menschengeschlechtes, erfüllt mit Neid und Hass, wenn er die Blutzeugen gekrönt sieht mit dem Kranze der Unvergänglichkeit [1]).

So waren die Martyrer in der Anschauung des Urchristenthums die vollendeten Christen und vollkommene Nachahmer des Herrn; sie überwanden nicht bloss die menschlichen Machthaber, sondern auch den Teufel, der gegen sie kämpfte; sie tilgten alle ihre Sünden aus durch den Tod für Christus und gelangten ganz rein zu Gott, wo sie der ewigen Glorie in einem besondern Masse theilhaftig wurden; sie waren die auserwählten Freunde Christi, traten ein in den Chor der Apostel und der Gerechten; sie galten fast nicht mehr als Menschen, sondern als Engel. Durch den Martertod erwarben sich die Blutzeugen die grössten Verdienste vor Gott; und so entspricht es ganz der im ersten Kapitel entwickelten Auffassung von der Fürbitte für Andere, dass die Martyrer durch ihre Leiden ebenfalls für andere Gläubigen Gottes Gnade erwirken konnten. Dieser Sinn liegt einer Stelle im Epheserbriefe des hl. Ignatius zu Grunde, wo er schreibt, dass er sich selbst als ein Opfer für die Kirche der Epheser darbringt [2]). Und in ähnlichem Sinne schreibt derselbe Ignatius an Polykarp, dass er und seine Ketten, die dieser liebgewonnen hat, mit seiner Seele in jeder Beziehung für ihn einstehen [3]).

Bei der hohen Werthschätzung des Martyriums genossen die Martyrer, sowohl während ihrer Leidenszeit als nach ihrem Tode, die grösste Verehrung von Seiten der Gläubigen; ihr Andenken blieb lebendig in der Gemeinde, welcher sie angehörten, und darüber hinaus; als ruhmreiche und gekrönte Sieger über die Feinde des Heiles lebten sie

---

1) Ibid. c. 17 (ed. cit. p. 300).

2) Ignatius, ad Ephes. VIII (ed. Lightfoot, II, p. 50): Περίψημα ὑμῶν καὶ ἁγνίζομαι ὑμῶν Ἐφεσίων ἐκκλησίας τῆς διαβοήτου τοῖς αἰῶσιν.

3) Ign. ad Polyc. II, 3 (ed. Funk, Patr. ap. I, p. 248): Κατὰ πάντα σου ἀντίψυχον ἐγὼ καὶ τὰ δεσμά μου, ἃ ἠγάπησας.

fort im Gedächtniss der Gläubigen [1]. Dies geht schon hervor aus der Art und Weise, wie in den oben erwähnten Stellen von ihnen gesprochen wird. Es war eine grosse Ehre und Freude für die Christen, gefangenen Bekennern Aufnahme zu gewähren und ihnen das Geleit zu geben [2]. Ihr Tugendbeispiel wird den Christen zur Nachahmung vorgehalten, wie z. B. Polykarp die Christen von Philippi ermahnt, dem Worte der Gerechtigkeit zu gehorchen und stets Geduld in Allem zu üben, wie sie es vor Augen sehen, nicht nur an den Heiligen: Ignatius, Zosimus, Rufus, sondern auch an andern aus ihrer Mitte; ferner an Paulus selbst und an den übrigen Aposteln [3]. Vor Allem war natürlich der Zeugentod ein aneiferendes Beispiel für die übrigen Christen, damit sie, wenn sie in denselben Fall kamen zwischen Tod und Verleugnung des christlichen Bekenntnisses zu wählen, ohne Bedenken das heldenmüthige Beispiel der Martyrer nachahmten [4]. Es entspricht somit völlig der urchristlichen Anschauung, wenn die Christen von Smyrna, angesichts jener höhnenden Begründung der Verbrennung des Leichnams Polykarps, dass sie nämlich etwa von dem Gekreuzigten ablassen und diesen anbeten könnten, in ihrem Berichte betonen: Die Heiden und Juden begreifen nicht, dass wir Christum, der für das Heil aller, die auf der Welt gerettet werden, gelitten hat, niemals verlassen noch einem andern göttliche Verehrung erweisen können. »Denn diesen beten wir an, weil er Gottes Sohn ist; den Martyrern aber erweisen wir, als Schülern und Nachahmern des Herrn, die gebührende Liebe wegen ihrer unübertrefflichen Verehrung gegen den eigenen Herrn und König [5].« Mit diesen Worten wird in

---

1) Cf. Martyr. Polycarpi, c. II.

2) Polycarp, ad Philipp. I, 1 (ed. Funk, I, p. 266)

3) Ibid. IX (ed. cit. p. 274).

4) Martyrium Polycarpi, c. XIX (ed. Funk, p. 304). — Clementis ep. I ad Corinthios, VI, 1.

5) Mart. Polyc. c. XVII, 3 (ed. cit. p. 302): Τοῦτον μὲν γὰρ (scil. τὸν Χριστόν) υἱὸν ὄντα τοῦ Θεοῦ προσκυνοῦμεν· τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς

trefflicher Weise die Anschauung der nachapostolischen Zeit über den Werth des Martyriums und über die Beziehungen der Blutzeugen zu den Gläubigen auf Erden zusammengefasst.

Das ruhmreiche Andenken, welches die Martyrer bei den Gläubigen hinterliessen, brachte es mit sich, dass, als man in den Christengemeinden jährlich die Gedächtnissfeier für die Verstorbenen an deren Todestag zu begehen anfing, der »Geburtstag« — so nannte man den Tag des Todes — hervorragender Blutzeugen in besonderer Weise, mit freudiger Erinnerung an deren glorreichen Sieg über die Feinde des Heiles und der Kirche, gefeiert wurde. Die älteste Bezeugung dieser Sitte ist wieder der Bericht über das Martyrium des hl. Polykarp. In dem gleichen Zusammenhange bezeugen die Christen von Smyrna die hohe Werthschätzung der körperlichen Ueberbleibsel des hl. Martyrers. Nachdem dessen Leichnam verbrannt worden war, gelang es den Christen, sich in den Besitz der übrig gebliebenen Gebeine zu setzen, »die ihnen werthvoller waren als kostbare Steine und schätzbarer als Gold,« und sie begruben dieselben an einem entsprechenden Orte. Sie geben dann der Hoffnung Ausdruck, der Herr werde ihnen verleihen, sich nach Möglichkeit dort in Jubel und Freude zu versammeln, den Geburtstag seines Martyriums zu begehen zum Andenken an diejenigen, welche bereits den Heldenkampf bestanden, und zur Vorbereitung für die, welche diesem Kampfe entgegen gehen[1]). Aus dem

μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον.

1) Mart. Polyc. XVIII, 2—3 (ed. Funk, p. 302): Οὕτως τε ἡμεῖς ὕστερον ἀνελόμενοι τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίον ὀστᾶ αὐτοῦ ἀπεθέμεθα, ὅπου καὶ ἀκόλουθον ἦν. Ἔνθα ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις, ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, εἴς τε τὴν τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν. — Ich sehe mit Funk (Anm. zu der Stelle) ebenfalls gar keinen Grund, an der Echtheit der Stelle zu zweifeln. Die Ausdrucksweise entspricht vollständig der oben entwickelten Anschauung des Urchristenthums über den Ruhm des christlichen Zeugentodes.

letzten Satze geht hervor, dass nicht das Andenken des Polykarp allein gefeiert wurde in dem angegebenen Sinne, sondern man erinnerte sich in gleicher Weise der übrigen Blutzeugen bei dieser Gedächtnissfeier. Diese Sitte wird hier bezeugt in einer Weise, aus der klar hervorgeht, dass es nicht etwas Neues, bis dahin in den Christengemeinden Unbekanntes ist, wovon die Smyrnäer reden. Der Gebrauch bestand in Smyrna, und gewiss anderswo auch, schon zu Lebzeiten des hl. Polykarp, des Apostelschülers und des »ausgezeichneten Lehrers« der Christen[1]). Er geht somit zurück auf die Anschauungen, welche durch die Schüler der Apostel, im Geiste der apostolischen Predigt, durch ihre Thätigkeit in den christlichen Gemeinden verbreitet worden waren. Ferner ist es sehr wahrscheinlich, dass eine solche Gedächtnissfeier nicht bloss für die Blutzeugen statt fand; vielmehr finden wir einige Jahrzehnte später von Tertullian den Gebrauch überhaupt bezeugt, eine besondere Gedächtnissfeier für die verstorbenen Gläubigen an deren Todestag zu begehen (s. unten). Das war wohl auch der Fall in Kleinasien zur Zeit Polykarps. Die Feier des »dies natalis« der Martyrer ist in ihrem Ursprung dieselbe wie diejenige für die übrigen Verstorbenen; nur hat sie in zweifacher Hinsicht eine besondere Bedeutung: zuerst durch eine grössere, wenn nicht allgemeine Betheiligung der Lokalgemeinde an derselben, vielleicht unter irgend welcher Theilnahme auch von Seiten benachbarter Gemeinden; dann durch die besondere Art der Feier, indem die Gläubigen sich »mit Jubel und Freude« der heldenmüthigen Kämpfer erinnerten, ihr Andenken priesen als das vollkommener Nachahmer und Schüler des Herrn. Die dabei gesprochenen Gebete, die Lesestücke, die Anreden der kirchlichen Vorsteher schlossen sich ohne Zweifel dieser Auffassung an, und so hatte diese liturgische Feier den Erfolg, die Verehrung gegen die Blut-

---

1) Ibid. c. XIX. (ed. cit. p. 302—304).

zeugen und die besondere Bedeutung derselben im Volke lebendig zu erhalten.

Damit sind die Züge vollständig angegeben, welche uns das Bild von der Verehrung der Martyrer in der urchristlichen Zeit vor Augen führen. Eine direkte Anrufung derselben finden wir nicht bezeugt in den Quellenschriften jener Zeit; diese tritt erst in den Denkmälern der folgenden Epoche hervor. Allein die älteste Form der Anrufung, welche in den Aposteln und dann in den Martyrern Beschützer und Patrone der Gläubigen bei Christus dem Herrn und Richter sieht, ist in der Auffassung der urchristlichen Zeit grundgelegt.

Neben den Aposteln und den Martyrern nehmen auch die Gerechten und Propheten des Alten Bundes, nach der Anschauung des Urchristenthums, unter den Mitgliedern des Reiches Gottes eine besondere Stellung ein. Sie gehören nämlich, wegen der innern Verbindung zwischen der Offenbarung Gottes im Alten Bunde und Christus dem Messias, zu dem Gottesreiche und gelten als vollkommene Gerechte und »Heilige« in dem spätern Sinne des Wortes. Desshalb werden sie mit einer gewissen Vorliebe in den Schriften der nachapostolischen Zeit den Gläubigen als Muster der Tugenden vor Augen gehalten. Bekannt ist, wie namentlich Clemens in seinem Korintherbriefe regelmässig auf das Beispiel der Gerechten des Alten Bundes hinweist, um den Korinthern die Uebung verschiedener Tugenden, in Nachahmung jener Vorbilder, ans Herz zu legen[1]). Aber auch andere Lehrer der Urzeit weisen bei verschiedenen Gelegenheiten auf jene Gerechten hin. So Ignatius, wenn er den Magnesiern schreibt, dass die gotterleuchteten Propheten Jesu Christo gemäss gelebt haben, und darum ebenfalls verfolgt

---

1) Clem. I ad Cor. IX (Henoch und Noe als Vorbilder des Glaubens und des Gehorsams); X (Abraham, Muster des Gehorsams); XI (Loth als ein Beispiel der Gastfreundschaft und Frömmigkeit); XII (Rahab in ähnlichem Sinne), u. s. w.

wurden, weil sie von seiner Gnade den Geist erhalten hatten [1]). Derselbe heilige Martyrer fordert die Philadelphier auf, die Propheten zu lieben, weil auch sie auf das Evangelium hin gelehrt haben, auf Christus hofften und warteten; auch sie wurden im Glauben an ihn erlöst, und sind so, in Vereinigung mit Christus, bewunderungswerthe und liebenswürdige Heilige, welche von Jesu durch dessen Zeugniss bestätigt worden sind und mitgezählt werden im Evangelium der gemeinschaftlichen Hoffnung [2]). Die Propheten haben somit, infolge ihrer besondern, durch Christus selbst bestätigten Lehrsendung, eine autoritative Stellung im Gottesreiche, welche auch ihre Personen den Gläubigen verehrungswürdig macht; sie sind auserwählte Zeugen für Christus und sein Evangelium. Darum bezeichnet sie der heil. Justinus als selige, gerechte, von Gott geliebte Männer [3]). Wir haben oben gesehen, wie nach der Darstellung des Hermas (Simil. IX, c. 16) die Apostel den entschlafenen Gerechten gepredigt haben, und diese so das Siegel erhielten, das sie befähigte, als Bausteine ihren Platz im Thurm zu finden. Bei dieser Auffassung traten naturgemäss die alttestamentlichen Gerechten und Propheten im Jenseits direkt ein in das von Christus gestiftete Gottesreich; sie wurden im engeren Sinne Schüler Christi.

Mit allen diesen auserwählten Heiligen und Gerechten fühlten sich nun die auf Erden lebenden Gläubigen in inniger Gemeinschaft. Alle gehörten zu demselben einen Leibe Christi, alle waren Mitglieder des einen Gottesreiches. Und zwar galten die Propheten, die Apostel und die Martyrer als die auserwählten und bevorzugten Glieder am mystischen Leibe des Herrn: die Propheten und Apostel, weil sie in hervorragender Weise an der Begründung jenes Reiches be-

---

1) Ignat. ad Magnes. VIII.

2) Ignat. ad Philad. V.

3) Justinus, Dial. cum Tryphone, VII: μακάριοι καὶ δίκαιοι καὶ θεοφιλεῖς.

theiligt waren; die Martyrer, zu denen auch die Apostel gehörten, als die vollkommenen Nachahmer des Herrn. Alle waren die Muster und Vorbilder für das Leben der Gläubigen.

3. Die Engel als Beschützer der Gläubigen.

Die Lehre von den guten und den bösen Engeln, von denen jene Werkzeuge Gottes in der Leitung der Welt und in Ausübung seiner Rathschlüsse, diese die beständigen und eifrigen Widersacher Gottes und seines Reiches waren, ist mit aller Klarheit in den Aussprüchen des Herrn und in den Lehrschriften der Apostel ausgesprochen. Die blosse Annahme des Bestehens der Geisterwelt und ihres thätigen Eingreifens in die Leitung der Welt genügte bald nicht mehr; sehr früh beschäftigte sich die Spekulation mit dieser Geisterwelt. Schon der heil. Ignatius weist darauf hin, spricht aber zugleich von der Schwierigkeit, diese Dinge zu begreifen, indem er den Trallianern schreibt: Könnte ich vielleicht nicht über die himmlischen Dinge reden? Gewiss; doch ich fürchte, euch noch Unmündigen zu schaden, da ihr es vielleicht nicht erfassen könnt. Denn selbst bin ich desshalb, weil ich Fesseln trage, nicht schon im Stande zu begreifen das Himmlische und die Rangstufen der Engel und die fürstlichen Ordnungen, Sichtbares und Unsichtbares [1]. So zurückhaltend wie Ignatius waren in dieser Beziehung nicht alle Lehrer des II. Jahrhunderts; und nicht bloss in den gnostischen Kreisen, sondern auch bei den kirchlichen Schriftstellern jener Zeit nehmen die Ausführungen über die Engel eine ziemlich bedeutende Stelle ein. Die apokalyptische Litteratur und das Buch Henoch, mit ihren Schilderungen über die Geisterwelt, mussten ausserdem im christlichen Volke weitgehende Vorstellungen wecken von dem Einflusse der Engel und der Dämonen auf die Leitung der Welt und der Menschen, und so eine besondere, auf die Aussprüche des Herrn und die Lehre

1) **Ignatius**, ad Trall. V.

der Apostel gegründete Verehrung gegen die Engel wecken. Es kann nicht unsere Absicht sein, die verschiedenen Seiten der Engellehre hier zu berühren; für unsern Zweck genügt es, die besondere Stellung der seligen Geister zu den Gläubigen, nach der Auffassung der urchristlichen Zeit, zu erörtern[1]).

Obgleich nach einer Auffassung, die wir bereits beim heil. Ignatius finden[2]) und die später oft bezeugt ist, die guten Engel noch nicht definitiv die himmlische Seligkeit geniessen, da sie unter Umständen noch dem göttlichen Gerichte verfallen können, so haben doch die seligen Geister, welche Gottes treue Diener geblieben sind, eine besondere Stellung im himmlischen Reiche und geniessen, da sie am Throne Gottes stehen, übernatürliche Seligkeit. Sie sind ihrer Natur nach erhabener als die Menschen. Desshalb sagen die Christen von Smyrna in ihrem Berichte über die Martyrer ihrer Kirche, dass diesen vom Herrn die himmlische Herrlichkeit gezeigt wurde in ihren Qualen, »da sie nicht mehr Menschen sondern bereits Engel waren[3]).« Und Hermas weist im Pastor den Bischöfen, welche unablässig die Nothleidenden und Wittwen beschützen und einen reinen Wandel führen, ihren Platz unter den Engeln an, wenn sie bis zum Ende ausharren im Dienste des Herrn, bei dem sie hochangesehen sind[4]).

Jedoch nicht alle Engel sind direkt in dem Dienste Gottes im Himmel thätig. Eine Anzahl von ihnen ist über die

---

1) Eine gute Uebersicht über die Dämonologie und Angelologie des christl. Alterthums gibt Jos. Turmel, Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du Ve siècle. In der „Revue d'histoire et de littérature religieuses", III (1898), S. 289 ss., 407 ss., 533 ss.

2) Ignatius, ad Smyrn. c. VI, 1: Μηδεὶς πλανάσθω · καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι, ἐὰν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν.

3) Martyrium Polycarpi, c. II.

4) Pastor, Similitudo IX, c. 27. — Vgl. Visio II, c. 2 (ed. Funk, I, p. 340): Ἐμμείνατε οὖν οἱ ἐργαζόμενοι τὴν δικαιοσύνην καὶ μὴ διψυχήσητε, ἵνα γένηται ὑμῶν ἡ πάροδος μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων.

verschiedenen Kategorien der geschöpflichen Dinge gesetzt, damit sie diese behüten und leiten. So lehrt Justinus im Allgemeinen, dass Gott, nachdem er die ganze Welt gemacht hatte, die Sorge für die Menschen und die unter dem Himmel befindlichen Dinge den Engeln, welche er darüber setzte, anvertraute[1]). Die Engel bewahrten nicht alle die ihnen anvertraute Stellung, trieben Unzucht mit Weibern, und erzeugten so die Dämonen. Ebenso spricht Athenagoras von der Menge der Engel und Diener Gottes, welche der Schöpfer durch den Logos vertheilt hat, damit sie die Elemente, die Himmel, die Welt und was darin ist, leiten[2]). Zwar behält Gott die allgemeine Fürsorge für das All bei, allein die Leitung des Einzelnen führt er aus durch die Engel[3]). Wenn dem so ist, dann bediente sich Gott auch der Engel, um seine Absichten gegenüber den Mitgliedern seines Reiches auf Erden zur Ausführung zu bringen. Besonders Hermas spricht sich klar und bestimmt in dieser Beziehung aus. Im V. Gleichniss deutet er die Zaunpfähle, welche den Weinberg Gottes umgeben, auf die heiligen Engel des Herrn, welche sein Volk zusammen halten[4]). Von einer Art der Steine, welche bei dem im dritten Gesicht beschriebenen Thurmbau verwendet werden, sagt er, es seien die Neulinge im Glauben und die Gläubigen; diese werden von den Engeln ermahnt Gutes zu thun, weil keine Schlechtigkeit in ihnen erfunden worden ist[5]). Ausserdem lehrt Hermas ganz ausdrücklich,

---

1) Justinus, Apologia II, 5 (ed. Otto, I, 1, p. 208—210): Ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας καὶ τὰ ἐπίγεια ἀνθρώποις ὑποτάξας καὶ τὰ οὐράνια στοιχεῖα εἰς αὔξησιν καρπῶν καὶ ὡρῶν μεταβολὰς κοσμήσας καὶ θεῖον τούτοις νόμον τάξας, ἃ καὶ αὐτὰ δι' ἀνθρώπους φαίνεται πεποιηκώς, τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν ἀγγέλοις, οὓς ἐπὶ τούτοις ἔταξε, παρέδωκεν.

2) Athenagoras, Supplicatio pro christianis, X (ed. Otto, p. 48).

3) Ibid. XXIV (ed. cit. p. 125 ss.) — Vgl. auch Epistola ad Diognetum, c. VII.

4) Pastor, Similitudo V, c. 5 (ed. Funk, P. ap. I, p. 460).

5) Ibid. Visio III, c. 5 (ed. cit. p. 362): Οἱ δὲ ἀγόμενοι καὶ τιθέμενοι εἰς τὴν οἰκοδομὴν τίνες εἰσίν; Νέοι εἰσὶν ἐν τῇ πίστει καὶ πιστοί. Νουθετοῦνται δὲ ὑπὸ τῶν ἀγγέλων εἰς τὸ ἀγαθοποιεῖν, διότι οὐχ εὑρέθη ἐν αὐτοῖς πονηρία.

dass jeder Mensch zwei Engel hat, von denen einer der Engel der Gerechtigkeit, der andere der Engel des Bösen ist. Es wird dann kurz ausgeführt, wie man die beiden Engel unterscheiden könne, und daran schliesst sich die Mahnung, dem Engel der Gerechtigkeit zu glauben, vom Engel der Bosheit aber sich zu trennen, weil seine Anleitung zu irgend einer Handlung immer schlecht ist[1]). Diese Lehre, insofern sie sich auf die Gegenwart eines guten Engels, eines Schutzengels, bei jedem Gläubigen oder gar bei jedem Menschen bezieht, war ganz im Geiste der hl. Schrift und wir finden sie später des öftern bezeugt. Was die Ansicht betrifft, dass auch ein besonderer böser Engel, der Widerpart des Schutzengels, den Menschen zur Sünde zu verleiten suche, so wurde dieselbe nicht so allgemein unter den kirchlichen Lehrern der Folgezeit; die meisten reden nur von den Anfeindungen und Versuchungen, welche im allgemeinen durch die bösen Engel und Dämonen gegen die Menschen ins Werk gesetzt werden. Wenn so Gott seine Pläne in der Weltleitung wie seine Absichten zum Heile der einzelnen Gläubigen durch die Engel ausführen lässt, so lag es nahe, den Abschnitt der Johannes-Apokalypse (c. II), wo von den »Engeln der Kirche« Rede ist, im wörtlichen Sinne aufzufassen, und auch jeder einzelnen Christengemeinde einen besondern Schutzengel zuzuschreiben. Es ist kaum zu bezweifeln, dass jener Abschnitt in der nachapostolischen Zeit wörtlich in dem angegebenen Sinne verstanden wurde, wenn auch erst Origenes später ausdrücklich diese Lehre vortrug.

Bei dieser vermittelnden Stellung der Engel zwischen Gott und den Menschen lag es nahe, die guten Geister besonders zu verehren, vielleicht auch Gebete und Anrufungen direkt an sie zu richten. Wir haben gesehen, wie in dieser Zeit die Martyrer und Apostel, so weit wir durch die Quellen

---

1) Ibid. Mandatum VI, c. 2 (ed. cit. p. 406): Ἄκουε νῦν, φησί, περὶ τῆς πίστεως. Δύο εἰσὶν ἄγγελοι μετὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἷς τῆς δικαιοσύνης καὶ εἷς τῆς πονηρίας.

unterrichtet sind, nicht angerufen wurden; sie waren die vollkommenen Diener Christi und Vorbilder für die Gläubigen; als Vermittler zwischen Gott oder Christus und den Gläubigen werden wir sie erst in der folgenden Epoche antreffen. Den guten Engeln hingegen scheint man, in einzelnen Kreisen wenigstens, schon in der nachapostolischen Zeit eine ihnen als höheren Wesen gebührende, besondere Verehrung erwiesen zu haben. Das Zeugniss des heil. Justinus hierüber ist zu bestimmt und zu allgemein, als dass wir nicht darin eine in weitern Kreisen der Gläubigen herrschende Uebung sehen müssten. Um den Vorwurf des Atheismus von den Christen abzuwälzen führt er aus, dass die Christen zwar an die herkömmlichen vermeinten Gottheiten nicht glauben, dass sie aber den wahren Gott sowie auch den Sohn, der von ihm kam und die Gläubigen diese Dinge lehrte, und die Heerschaar der andern guten Engel die ihm anhangen und ähnlich sind, und den prophetischen Geist verehren und anbeten, in Vernunft und Wahrheit davor Ehrfucht tragend und Jedem, der davon Kenntnis wünscht, davon mittheilend [1]). Ohne auf die Schwierigkeiten einzugehen, welche diese Stelle für die genaue Auffassung der Spekulation über die Trinität bietet, können wir für unsern Zweck daraus entnehmen, dass die guten Engel in christlichen Kreisen als höhere, übermenschliche Wesen verehrt wurden. Vielleicht haben wir hierin zugleich, wie bereits angedeutet, bei der Stellung der Engel zwischen Gott und den Geschöpfen, die älteste Aeusserung jener Auffassung, welche zwischen Gott und den Gläubigen auf Erden Vermittler sucht, die für den einzelnen Christen vor Gott einstehen und sich um dessen Heil besonders bekümmern. Wenn dem

1) Justinus, Apol. I, c 6 (ed. Otto, I, 1, p. 20): . . . ἀλλ' ἐκεῖνόν τε (scil. ἀληθεστάτον θεόν), καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες, καὶ παντὶ βουλομένῳ μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφθόνως παραδιδόντες. Zur Erklärung der schwierigen Stelle vgl. die Anmerkungen bei Otto l. c.

so ist, dann reicht jene Anschauung, dass die Engel als Patrone und Beschützer der Christen auch in besonderer Weise zu verehren sind, vielleicht auch desshalb, damit man sich ihren Schutz um so sicherer erwirke, sehr hoch in die nachapostolische Zeit hinauf.

4. Die Fürbitte für die Verstorbenen.

Unter den Fürbittgebeten, welche die Christen für einander verrichten und von denen zu Anfang dieses Abschnittes Rede war, werden Gebete für verstorbene Gläubigen nicht ausdrücklich erwähnt. Der Charakter jener Schriften des Urchristenthums, aus denen wir die Fürbitten Lebender für einander kennen lernen, bot keine Veranlassung, der Verstorbenen zu gedenken. Anders ist es mit den ältesten, der ersten Hälfte und der Mitte des 2. Jahrhunderts angehörigen Grabschriften einzelner römischer Katakomben, besonders des Coemeteriums der Priscilla. Hier finden wir das Fürbittgebet für Verstorbene ausdrücklich bezeugt.

Bevor wir die diesbezüglichen Monumente besprechen, sei noch hingewiesen auf eine Stelle im Dialog mit Tryphon, wo Justinus von den Gebeten redet, welche die Gläubigen im Augenblick ihres Hinscheidens verrichteten, damit nicht ein böser Dämon sich der Seele bemächtige. Die Art und Weise, wie Justinus von diesen Gebeten spricht, scheint anzudeuten, dass nicht der in Todesgefahr schwebende Gläubige allein betete, sondern dass die anwesenden Brüder ihre Gebete mit denen des Sterbenden vereinigten. Der heilige Lehrer deutet nämlich die Stelle im Psalm XXI, 21—21, von diesem Gebete im Tode, das man in der Absicht verrichtete, dass die Seele vor den Angriffen böser Dämonen sicher sei [1]).

---

1) Justinus, Dial. cum Tryphone c. 105 (ed. Otto, I, 2, p. 376): Καὶ τὸ ἀπὸ ῥομφαίας καὶ στόματος λέοντος καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς αἰτεῖν αὐτὸν τὴν ψυχὴν σωθῆναι, ἵνα μηδεὶς κυριεύσῃ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ αἴτησις ἦν, ἵνα, ἡνίκα ἡμεῖς πρὸς τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου γινόμεθα, τὰ αὐτὰ αἰτῶμεν τὸν θεὸν τὸν δυνάμενον ἀποστρέψαι πάντα ἀναιδῆ πονηρὸν ἄγγελον μὴ λαβέσθαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς.

Desgleichen findet er in dem Gebete des sterbenden Heilandes am Kreuze: »Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist,« eine Aufforderung für die Gläubigen, beim Hinscheiden aus dem Leben zu beten, damit ihre Seele nicht unter eine feindliche Gewalt falle[1]). Es stimmt vollständig mit der Auffassung der urchristlichen Zeit überein, wenn wir annehmen, dass auch die übrigen Gläubigen bei dieser Gelegenheit für den Sterbenden beteten, und auch nach erfolgtem Tode die abgeschiedene Seele der göttlichen Gnade empfahlen, damit Gott, »der jeden bösen Engel, welcher die Seele anfallen will, fernhalten kann,« seine Macht in dieser Beziehung zu Gunsten der Seele des Verstorbenen ausübe. Wenn wir nun auf den ältesten Epitaphien der Priscillakatakombe die Acclamation »Pax tecum« lesen, so ist kaum zu bezweifeln, dass dieser Wunsch von den Gläubigen dem Sterbenden oder Verstorbenen zugerufen wurde, und dass derselbe einen wirklichen Gebetscharakter hatte[2]).

---

1) Ibid. (ed. cit. p. 378): Ὅθεν καὶ ὁ θεὸς διδάσκει ἡμᾶς καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τὸ πάντως ἀγωνίζεσθαι δικαίους γίνεσθαι, καὶ πρὸς τῇ ἐξόδῳ αἰτεῖν μὴ ὑπὸ τοιαύτην τινὰ δύναμιν ὑποπεσεῖν τὰς ψυχὰς ἡμῶν. Καὶ γὰρ ἀποδιδοὺς τὸ πνεῦμα ἐπὶ τῷ σταυρῷ εἶπε· Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου! ὡς καὶ ἐκ τῶν ἀπομνημονευμάτων καὶ τοῦτο ἔμαθον.

2) Vgl. Kirsch, Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften (Vereinsschrift der Görresges.), Köln 1897. Den Ursprung dieser Acclamation fand ich darin, dass die ersten Christen den ihnen geläufigen apostolischen Gruss „Pax tecum, Pax tibi" als Segenswunsch und Abschiedsgruss, statt des „Vale", auf die Grabschriften der Verstorbenen setzten. Noch besser erklärt sich der Gebrauch der Acclamation auf den Grabschriften, wenn dieser Wunsch beim Hinscheiden eines Gläubigen der Seele zugerufen wurde, wie oben ausgeführt ist. Dass dies im IV. Jahrhundert geschah, bezeugt Ambrosius (de excessu fratris sui Satyri, I, n. 78, Migne, P. L. XVI): Sed quid ego te morer, frater? . . . Nihil, inquam, moror, procedamus ad tumulum. Sed prius ultimum coram populo vale dico, *pacem praedico*, osculum solvo". Dieser Gebrauch, neben dem „Vale" das „Pax tecum" den Verstorbenen zuzurufen, ist gewiss uralt bei den Christen, und reicht, wie aus den Acclamationen hervorgeht, wohl in die nachapostolische Zeit zurück.

Das wichtigste und älteste Zeugniss für den Gebrauch, die Seelen der Verstorbenen auch nach dem Tode Gott im Gebete zu empfehlen, also wirkliche Fürbitten für sie zu Gott emporzusenden, bieten uns die vier letzten Verse einer in zwei Exemplaren erhaltenen metrischen Grabschrift aus der Priscillakatakombe. Dieselbe gehört etwa derselben Zeit an, in welcher der heil. Justinus in Rom lebte und lehrte, wie aus den chronologischen Untersuchungen de Rossi's über die ältesten Monumente jener Katakombe mit voller Sicherheit hervorgeht, und wie die Ausführungen Wilpert's über das Alter der Malereien in der sogenannten »Cappella Greca« in jenem Coemeterium vollauf bestätigt haben [1]). Die vier Verse lauten nach dem Texte des Epitaphs der Agape:

Vos precor, o fratres, orare huc quando veni(tis)
Et precibus totis patrem natumque rogatis,
Sit vestrae mentis Agapes carae [2]) meminisse
Ut Deus omnipotens Agapen [3]) in saecula servet.

Es geht aus diesem wichtigen Zeugniss hervor, dass die Gläubigen in Rom um die Mitte des II. Jahrhunderts in den Coemeterien regelmässig Gebete verrichteten, offenbar zunächst bei den verschiedenen liturgischen Versammlungen, von denen weiter unten Rede sein wird, aber auch wohl privatim, und in diesen Gebeten der Verstorbenen gedachten, damit Gott ihre Seelen in Ewigkeit bewahre. Wir haben somit das vollständige Seitenstück zu den Fürbitten Lebender für einander; und wie bei diesen die Christen überzeugt waren, durch ihre Gebete den andern wirklich zu nützen und Gottes Hülfe für sie zu erflehen, so auch bei der Fürbitte für die Verstorbenen: die Gläubigen in der urchristlichen Zeit zwei-

---

1) De Rossi, Bullettino di archeol. crist. 1884/85, p. 71—76; 1886, p. 49—51; Inscriptiones christianae urbis Romae, II, pars I, p. XXX. Wilpert, Fractio panis, S. 59—60. Vgl. Kirsch, Die Acclamationen, S. 50 f.

2) Im andern Exemplar, dem Epitaph der Marcia, steht an Stelle der beiden vorhergehenden Worte „sanctae animae."

3) Das andere Exemplar hat den Namen „Marcia."

felten gewiss nicht daran, dass sie durch diese Bitten bei Gott den hingeschiedenen Seelen nützen konnten. Wie sie sich die Lage der Seelen dachten, damit diesen das Gebet von Nutzen sein konnte, darüber finden wir nichts, ausser jener Andeutung bei Justinus, dass beim Tode die bösen Dämonen der Seele nachstellten, um sich ihrer zu bemächtigen. Allein wenn uns auch kein näherer Aufschluss gegeben wird über die Anschauungen des Urchristenthums betreffend die Art und Weise wie das Fürbittgebet den Verstorbenen nützen konnte, an der Thatsache, dass man um die Mitte des II. Jahrhunderts für diese auch noch längere Zeit nach dem Tode derselben betete, kann nicht gezweifelt werden. Dieser Gebrauch reicht somit ebenfalls hoch in die nachapostolische Zeit hinauf.

Die vorstehenden Ergebnisse werden gestützt durch einige Epitaphien der ältesten Inschriftenfamilie in der Priscillakatakombe, welche kurze Gebete enthalten, die sich auf die Verstorbenen beziehen, und nur als wirkliche Fürbitten für deren Seelen verstanden werden können. So die Schlussworte der Grabschrift einer Rhodine, welche den Gruss des Engels an die Gottesmutter Maria wiederholen (Luc. I, 28): Ὁ *κύριος μετὰ σοῦ* [1]). Dann die leider fragmentierte, von de Rossi in folgender Weise ergänzte Formel: Spiri(tus tuus) requiescat (in deo) . . . . [2]). Schon vom Ende des II. Jahrhunderts an werden diese Gebetsformeln häufiger, und es kommen neue hinzu; auch diese Entwicklung in den Gebräuchen der Christen lässt darauf schliessen, dass die zu Grunde liegende Glaubensanschauung in die nachapostolische Zeit hinauf reicht.

Einen Beweis dafür, wie in weitern christlichen Kreisen die Ueberzeugung verbreitet war, dass Verstorbenen durch das Gebet lebender »Heiligen« geholfen werden konnte, ersehen wir endlich aus den sehr alten *Acta Pauli et Theclae.* Es wird darin erzählt, dass Thecla von einer Tryphaina in

1) De Rossi, Bullettino di arch. crist. 1892, p. 91 f.

2) Ibid. 1886, p. 58, n. 50.

ihr Haus aufgenommen wurde. Die Tochter der letztern, Falkonilla, war gestorben; sie erschien ihrer Mutter im Traume und ermahnte sie, Thekla an ihrer Stelle zur Tochter anzunehmen, damit diese durch ihre Fürbitte ihr Eingang verschaffe zu den Wohnsitzen der Gerechten. Auf die Bitten Tryphaina's betete nun Thekla zu Gott, damit er nach ihrem Wunsche der Falkonilla gewähre in Ewigkeit zu leben[1]. Die ganze Erzählung setzt jedenfalls die Auffassung voraus, dass durch die Fürbitte auf Erden lebender Gläubigen den Verstorbenen in irgend einer Weise Hülfe gebracht werden könne, und dass dem Gebete derjenigen, welche für den Glauben litten, besondere Kraft bei Gott zuerkannt wurde.

So spärlich auch das Quellenmaterial ist, es geht jedenfalls daraus hervor, dass um die Mitte des II. Jahrhunderts das Fürbittgebet für die Seelen verstorbener Gläubigen nicht etwas Unbekanntes in den Christengemeinden war. Uebrigens werden wir gleich vom Ende des II. Jahrhunderts an religiöse Uebungen in einzelnen Gegenden bezeugt finden, welche eine längere Tradition in bezug auf das Gebet für verstorbene Christen voraussetzen. Für einzelne andere Uebungen, wie für die Anrufung der Martyrer zu Gunsten von Verstorbenen, für die an Verstorbene gerichtete Bitte um deren Intercession zu Gunsten lebender Gläubigen, die wir im Laufe des III. Jahrhunderts unter den Christen vorfinden, gibt es keine Zeugnisse in der vorliegenden Epoche; dieselben scheinen offenbar der weitern Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen anzugehören.

---

1) Acta Pauli et Theclae, c. 28—29 (ed. Lipsius, I, p. 255 s.): Das Gebet der Thekla lautet: Ὁ θεός μου, ὁ υἱὸς τοῦ ὑψίστου ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, δὸς αὐτῇ κατὰ τὸ θέλημα αὐτῆς, ἵνα ἡ θυγάτηρ αὐτῆς Φαλκονίλλα ζήσεται εἰς τοὺς αἰῶνας.

Zweiter Abschnitt.

Die Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen bis zum Anfang des IV. Jahrhunderts.

In der Zeit vom Ausgang des II. bis zum Beginn des IV. Jahrhunderts entwickelte sich die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen in doppelter Hinsicht: einmal sehen wir, wie die Glaubensanschauungen über die Beziehungen zwischen den auf Erden lebenden Gläubigen und ihren verstorbenen Glaubensbrüdern im Jenseits sich erweitern und neue Uebungen des christlichen Lebens hervorbringen, besonders durch die steigende Verehrung und die Anrufung der Martyrer; dann werden einzelne hierher gehörige Lehrpunkte gelegentlich in die spekulativen Untersuchungen christlicher Lehrer hineingezogen, obgleich das Lehrstück noch nicht ex professo behandelt wurde. Die Entwicklung geht sehr einheitlich vor sich: die Schriften und Monumente aus den verschiedenen Gegenden des Römerreiches zeigen uns dieselben Glaubensanschauungen in den christlichen Gemeinden. Dann kommt die ganze Lehrentwicklung in einem gewissen Sinne zum Abschluss, indem alle wesentlichen Theile sich in dieser Zeit ausbilden, so dass in der Folge kaum wichtige neue Züge zu dem Bilde hinzukommen. Diese Epoche ist desshalb von besonderer Bedeutung für die dogmengeschichtliche Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen.

1. Die geistigen Beziehungen der Gläubigen auf Erden zu einander.

Die Ueberzeugung, dass die Gläubigen auf Erden als Mitglieder des Gottesreiches, als Glieder am Leibe Christi, in engster innerer Gemeinschaft zu einander stehen, wird

von den Schriftstellern der vorliegenden Epoche bei verschiedenen Gelegenheiten in der klarsten Weise ausgesprochen. Es möge genügen, blos einzelne der prägnantesten Zeugnisse hier kurz zu besprechen, welche grade die gegenseitigen Beziehungen beleuchten. Tertullian sucht in seiner Schrift über die Busse diejenigen zu beruhigen, welche sich schämen ihre Sünden zu bekennen vor den Gläubigen, und weist zu diesem Zwecke darauf hin, wie die Christen in der Kirche Alles gemeinschaftlich haben, wie darum die geistige Krankheit des Einen den ganzen Körper in Mitleidenschaft zieht. Ja, er sieht sogar in dem Gläubigen, dessen Knie der öffentliche Sünder in flehender Geberde umfasst, Christus selbst, weil ja die Kirche, d. h. die Gemeinschaft aller Gläubigen, Christus ist[1]). In ganz ähnlichem Sinne äussert sich Origenes, indem er aus der engen Vereinigung der Gläubigen zum Leibe Christi in der Kirche schliesst, dass der Gläubige, welcher sich durch Sünden befleckt, gegen die ganze Kirche fehlt[2]).

1) Tertullian, De poenitentia, cap. X (ed. Oehler, tom. I, p. 661): Plerosque tamen hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere aut de die in diem differre. Praesumo, pudoris magis memores quam salutis; velut illi qui in partibus verecundioribus corporis contracta vexatione conscientiam medentium vitant et ita cum erubescentia sua pereunt. Intolerandum scilicet pudori domino offenso satisfacere, saluti prodactae reformari ... Certe periculum eius tunc, si forte, onerosum est, cum penes insultatores in risiloquio consistit, ubi de alterius ruina alter attollitur, ubi prostrato superscenditur: ceterum inter fratres atque conservos, ubi communis spes, metus, gaudium, dolor, passio, quia communis spiritus de communi domino et patre, quid tu hos aliud quam te opinaris? Quid consortes casuum tuorum ut plausores fugis? Non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere; condoleat universum et ad remedium conlaboret necesse est. In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aeque illi cum super te lacrimas agunt, Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper quod filius postulat.

2) Origenes, in Jesu Nave Hom. V, n. 6 (ed. Lommatzsch, XI, p. 52): Non licet mihi tollere membrum Christi, et facere membrum meretricis. Dic ei, quia templum Dei effectus sum, non mihi licet immundum aliquid illuc inducere, nec fas est mihi violare templum Dei.

Bei dieser innigen Verbindung nimmt naturgemäss jeder einzelne Gläubige an dem geistigen Wohl und Wehe des Andern Antheil; und diese Antheilnahme äussert sich hauptsächlich in dem Fürbittgebete, welches in verschiedener Weise bezeugt wird. Wir wollen nicht besonders zurückkommen auf jene gemeinschaftlichen Fürbitten bei der Liturgie, welche im vorigen Abschnitte erwähnt wurden; dieselben bildeten stets in der gleichen Weise einen Bestandtheil der eucharistischen Feier. Die Pflicht des Gebetes für Andere überhaupt findet Tertullian ausgedrückt in der Bitte des Gebets des Herrn: Geheiliget werde dein Name, weil hier von der Heiligung des Namens Gottes in Allen die Rede ist, auch in denjenigen, welche noch nicht zur Gnade Gottes gelangt sind; und dazu tragen die Gläubigen eben bei durch ihr Gebet für Alle [1]). Derselbe Schriftsteller ermahnt besonders die Büsser, welche sich der Exomologese unterziehen, sich um die Fürbitte der Gläubigen zu bewerben, damit diese an ihrer Stelle und mit ihnen zu Gott flehen [2]). Die Fürsorge für die Sünder und die Mittheilung geistiger Güter an die Glaubensbrüder sieht Clemens Alex. als eine der Tugen-

---

Sed et illud adde, quoniam „qui fornicatur, in corpus suum peccat:" non in istud corpus solum, quod templum Dei effectum est, sed et in illud, quod dicitur, quia omnis ecclesia corpus Christi est: et in omnem ecclesiam videtur delinquere, qui corpus suum maculaverit, quia per unum membrum macula in omne corpus diffunditur

1) Tertullian, de oratione, cap. III (ed. Oehler, tom. I, p. 558): Alioquin quantum ad nostram petitionem, cum dicimus: Sanctificetur nomen tuum, id petimus, ut sanctificetur in nobis, qui in illo sumus, simul et in ceteris, quos adhuc gratia dei expectat, ut et huic praecepto pareamus, orando pro omnibus, etiam pro inimicis nostris. Ideoque suspensa enuntiatione non dicentes, Sanctificetur in nobis, in omnibus dicimus.

2) De poenitentia, cap. IX (ed. Oehler, tom. I, p. 660): Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem iniungens misericordiae illicem. De ipso quoque habitu atque victu mandat sacco et cineri incubare, ... presbyteris advolvi, et caris dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere.

den des gnostischen vollkommenen Christen an[1]). Sein Schüler Origenes drückt, in allegorischer Deutung der verschiedenen Gegenstände, welche das heilige Zelt im Alten Bunde enthielt, einen ähnlichen Gedanken aus[2]). In der Abhandlung über das Gebet kommt derselbe grosse Lehrer auf die Fürbitte (ἔντευξις) überhaupt zu sprechen. Im Anschluss an eine Stelle des ersten Timotheusbriefes (II, 1) unterscheidet er vier Arten von Gebeten: Bitte, Lobgebet, Fürbitte, Danksagung und bezeichnet die Fürbitte als ein Begehren, welches einer, der gewissermassen mehr Freimüthigkeit hat, bei Gott für Einige vorbringt[3]). Er führt dann das Begehren des göttlichen Geistes für die Heiligen als Beispiel der Fürbitten an; ferner aus dem Alten Bunde Josue, da er die Sonne zum Stehen brachte, und Samson, als er das Haus zum Einstürzen brachte, mit der Bemerkung, wenn es auch jetzt nicht heisse, dass Josue und Samson Fürbitte eingelegt haben, sondern nur, dass sie sprachen, so scheine ihre Rede ihm doch Fürbitte zu sein, die vom Gebet verschieden ist[4]).

---

1) Clemens Alex., Stromata, VII, c. 12, n. 80. (ed. Dindorf, III, 321): Οὗτος ἐν ἕξει γενόμενος εὐπαθητικῇ θᾶττον τοῦ λέγειν καλῶς εὐεργετεῖ, τὰ μὲν τῶν ἀδελφῶν ἁμαρτήματα μερίσασθαι εὐχόμενος εἰς ἐξομολόγησιν καὶ ἐπιστροφὴν τῶν συγγενῶν, κοινωνεῖν δὲ τῶν ἰδίων ἀγαθῶν προθυμούμενος τοῖς φιλτάτοις· αὐτοὶ δὲ οὕτως αὐτῷ οἱ φίλοι. αὔξων οὖν τὰ παρ' αὐτῷ κατατιθέμενα σπέρματα, καθ' ἣν ἐνετείλατο κύριος γεωργίαν ἀναμάρτητος μὲν μένει, ἐγκρατὴς δὲ γίνεται καὶ μετὰ τῶν ὁμοίων διάγει τῷ πνεύματι ἐν τοῖς χοροῖς τῶν ἁγίων, κἂν ἐπὶ γῆς ἔτι κατέχηται . . . .

2) Origenes, In Num. hom. V, n. 3 (Migne, P. Gr. XII, 605): Intelligamus ergo tabernaculum testimonii omnes sanctos, qui sub testamento Dei censentur; et in hoc tabernaculo esse quosdam celsiores meritis et gratia superiores . . . Alii sint altare incensi, quicunque orationibus et ieiuniis die ac nocte vacant in templo Dei, orantes non solum pro semetipsis, sed et pro universo populo . . . . Porro qui cum omni fiducia per hostias precum supplicationumque victimas Deum hominibus repropitiant, et pro delictis populi interveniunt, propitiatorium nominentur. . .

3) Origenes, περὶ εὐχῆς. c. XIV, n. 2 (ed. Koetschau, II, p. 331): . . . ἔντευξιν δὲ τὴν ὑπὸ παῤῥησίαν τινὰ πλείονα ἔχοντος περί τινων ἀξίωσιν πρὸς θεόν.

4) Ibid. n. 5 (ed. cit. p. 332 s.).

Man sieht, Origenes fasst hier ἔντευξις in etwas anderem Sinne, als wir das Fürbittgebet verstehen. Das letztere im eigentlichen Sinne schärft er in derselben Schrift ein bei der Anweisung, wie der Christ beten soll. Nämlich am Eingange des Gebetes soll man Gott preisen durch Christus; hierauf Danksagungen anreihen, dann sich in Reueschmerz der eigenen Sünden vor Gott anklagen, und »nach dem Schuldbekenntnisse soll man an vierter Stelle Bitten beifügen um grosse und himmlische Dinge, sowohl um besondere als um allgemeine, auch für die Angehörigen und Freunde«; endlich mit einer Lobpreisung Gottes durch Christus im heiligen Geiste (also mit einer Doxologie) sei das Gebet zu schiessen[1]). Wie sehr das Fürbittgebet dem ganzen christlichen Geiste jener Zeit entsprach, zeigt in besonderer Weise die Correspondenz des heil. Cyprian. Der römische Klerus ermahnt eindringlich, zu beten für die Abgefallenen, damit sie sich wieder erheben, aber auch in der rechten Weise ihre Wiederaufnahme in die Kirche verlangen; zu beten für die Standhaften, damit sie nicht bis zum Falle versucht werden[2]). Die treuen Bekenner Moses, Maximus und andere flehen Cyprian an, er möge beten damit sie der Herr täglich mehr waffne und stärke, auf dass sie zu glorreichem Kampfe kommen mögen[3]). Cyprian selbst ersucht seine Mitbischöfe,

---

1) Ibid. XXXIII, 1 (ed. cit. p. 401): . . . μετὰ δὲ τὴν ἐξομολόγησιν τέταρτόν μοι συνάπτειν φαίνεται δεῖν τὴν περὶ τῶν μεγάλων καὶ ἐπουρανίων αἴτησιν, ἰδίων τε καὶ καθολικῶν, καὶ περί τε οἰκείων καὶ φιλτάτων . . . .

2) Epistula XXX inter Cypr. c. 6. (ed. Hartel, II, p. 554): Mutuis votis nos invicem foveamus, custodiamus, armemus. oremus pro lapsis ut erigantur, oremus pro stantibus ut non ad ruinas usque temptentur. oremus ut qui cecidisse referuntur delicti sui magnitudinem agnoscentes intelligant non momentaneam neque praeproperam desiderare medicinam; oremus ut effectus indulgentiae lapsorum subsequatur et poenitentiam, ut intellecto suo crimine velint nobis interim praestare patientiam, nec adhuc fluctuantem turbent ecclesiae statum, ne interiorem nobis persecutionem ipsi incendisse videantur et accedat ad criminum cumulum quod etiam inquieti fuerunt.

3) Epistula XXXI inter Cypr. c. 5. (ed. Hartel, II, p. 561): Et si nondum nostrum sanguinem fudimus, sed fudisse parati sumus, nemo

Priester, Diakonen und alle Gläubigen, die in den Bergwerken schmachteten für das treue Bekenntniss ihres Glaubens, um ihre Fürbitte, damit er mit ihnen treuen Kampf kämpfe, und sie alle, die gegen die Bedrückungen der Häretiker durch das Band des Friedens vereint sich erhoben, auch im himmlischen Reiche sich gemeinsam freuen[1]. Seinen Mitbischof Cornelius in Rom fordert der Bischof von Carthago ebenfalls in rührender Weise auf, dass sie stets einander eingedenk seien, in Eintracht und Einmüthigkeit, und dass sie beiderseits einer für den andern beten[2].

Diese kurzen Ausführungen, welche uns das eigentliche Fürbittgebet in den verschiedenen Theilen der Kirche in lebendiger Uebung vor Augen führen, mögen genügen zum Nachweis, dass sich diese Aeusserung der höhern Gemeinschaft unter den Gläubigen, wie wir sie in der nachapostolischen Zeit vorfanden, vollständig erhielt und eine bedeutende Stelle im religiösen Denken und Fühlen der christ-

hanc dilationis nostrae moram clementiam indicet, quae nobis officit, quae inpedimentum gloriae facit, que caelum differt, quae gloriosum Dei conspectum inhibet. in huiusmodi enim certamine et in huiusmodi ubi decertat fides proelio moram martyres non distulisse vera clementia est. pete ergo, Cypriane carissime, ut nos gratia sua Dominus magis ac magis in dies singulos quosque uberius atque propensius et armet et illustret, viribus potentiae firmet ac roboret, ut qua optimus imperator milites suos, quos usque adhuc in castris carceris exercuit et probavit, producat iam ad propositi certaminis campum.

1) Cyprianus, epistula LXXVI, c. 7 (ad. Hartel, II, p. 833): Plane quia nunc vobis in precibus efficacior sermo est et ad inpetrandum quod in pressuris petitur facilior oratio est, petite inpensius et rogate ut confessionem omnium nostrum dignatio divina consummet, ut de istis tenebris et laqueis mundi nos quoque vobiscum integros et gloriosos Deus liberet, ut qui hic caritatis et pacis vinculo copulati contra haereticorum iniurias et pressuras gentilium simul stetimus pariter in regnis caelestibus gaudeamus. opto vos, beatissimi a fortissimi fratres, in Domino bene valere et nostri semper et ubique meminisse. valete.

2) Cypr. ep. LX, c. 5 (ed. cit. II, p. 694): Memores nostri invicem simus, concordes atque unanimes, utrubique pro nobis semper oremus, pressuras et augustias mutua caritate relevemus. Wir werden noch, wegen des folgenden Satzes im Briefe, auf dieses Zeugniss unten zurückkommen. — Vgl. Funk, Apost. Konstitutionen, S. 30 (Didascalia).

lichen Generationen in der uns hier beschäftigenden Zeit einnahm. Wir finden dann in den Denkmälern dieser Zeit nähere Auskunft über die Beziehungen der lebenden Christen zu den verstorbenen Gerechten, mit denen sie zusammen die Kirche Gottes ausmachten.

2. Die Beziehungen der Gläubigen zu den verstorbenen Gerechten.

Um ein vollständiges Bild zu gewinnen von den Anschauungen über die geistigen Beziehungen zwischen den Gläubigen auf Erden und den im Jenseits befindlichen Seelen der Auserwählten werden wir zunächst die Lehre der christlichen Schriftsteller sowie die diesbezüglichen Aeusserungen der Glaubensüberzeugung im christlichen Volke im allgemeinen darzustellen versuchen; dann in einem besondern Kapitel die Stellung der Blutzeugen im Gottesreiche, nach der Auffassung der Christen jener Zeit, behandeln; schliesslich die Gebete für die Verstorbenen sowie die Anschauung, in welcher Weise denselben dadurch genützt werden könne, ebenfalls in einem eigenen Kapitel darstellen.

Die Vereinigung aller Auserwählten, welche der Erlösung durch Christus theilhaft geworden sind, zu dem einen Gottesreich können wir nicht besser darlegen als mit den Worten des Hippolytus in seinem Danielkommentar. Derselbe sagt[1]: »Was nun ist die Kirche? Die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden. Denn die Einmüthigkeit, welche der Weg der Heiligen zur Gemeinsamkeit, dies ist die Kirche, das geistliche Haus Gottes, auf Christus wie gegen (im) Osten gepflanzt, in welchem aber verschiedene Bäume jeder Art sich zeigen, das Geschlecht der Väter, die zu Anbeginn geschieden sind, und die Werke der Propheten, welche nach dem Gesetz vollendet worden sind, und der Chor der Apostel, die durch das Wort weise gemacht worden, und der Martyrer, welche durch das Blut Christi errettet worden, und

1) Hippolytus, Danielkommentar I, 17 (ed. Bonwetsch, Die griech. christl. Schriftsteller, Hippolytus I, S. 28 f.)

die Berufung der Jungfrauen, welche durch das Wasser geheiligt worden, der Chor der Lehrer und die Ordnung der Bischöfe, der Priester aber und Leviten. Und mit aller Schärfe geschmückt blühen diese alle in der Kirche, nicht verwelken könnend. Von deren Früchten überkommend erhalten wir gute Einsicht, essend die von ihnen ausgehende geistliche und himmlische Speise.«

Die verstorbenen Gerechten bleiben somit verbunden zu dem himmlischen Gottesreiche, und sie wirken mit, dass die Gläubigen hienieden der Auserwählung theilhaftig werden. Jene himmlische Kirche ist nach Clemens Alex. das Musterbild für die irdische Kirche, diese ein Abbild von jener[1]). Besonders häufig spricht Origenes von den engen geistigen Beziehungen der verschiedenen Theile der Kirche zu einander; wir finden bei diesem vortrefflichen christlichen Gelehrten ein völlig ausgebildetes System über diesen Lehrpunkt; und bei dem grossen Einflusse, den er auf die Weiterbildung der Theologie ausgeübt hat, gewinnt seine Darstellung eine um so grössere Wichtigkeit. Die Gläubigen sind in Gemeinschaft mit der heiligen Dreieinigkeit; daraus folgert er, dass sie in innerer geistiger Beziehung stehen nicht bloss mit den »Heiligen« auf der Welt, sondern auch mit denen, welche sich im Himmel befinden. Dafür führt Origenes nach seiner Gewohnheit einige Beweise aus der heiligen Schrift an und zieht daraus praktische Folgerungen für das sittliche Leben der Gläubigen[2]). Auch für ihn, gerade wie für Hippolytus, reicht

1) Clemens Alex., Stromata, lib. IV, c. 8, n. 66 (ed. Dindorf II, 354): Εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἡ ἐπίγειος, διόπερ εὐχόμεθα καὶ „ἐπὶ γῆς γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ὡς ἐν οὐρανῷ“

2) Origenes, in Leviticum Hom. IV, n. 4 (ed. Lommatzsch, IX, p. 221): Igitur si nobis cum Patre et Filio et Spiritu sancto societas data est, videndum nobis est, ne sanctam istam divinamque societatem peccando abnegemus. Si enim agamus opera tenebrarum, certum est, quia societatem negavimus lucis. Sed et sanctorum socios nos dicit Apostolus: nec mirum. Si enim cum Patre et Filio dicitur nobis esse societas, quomodo non et cum sanctis, non solum qui in terra sunt, sed et qui in coelis? quia et Christus per sanguinem suum pacificavit

die Gründung der Kirche hinauf bis zum Beginn der Welt; die Offenbarungen Gottes im Alten Bunde stehen in engster Beziehung zu der Offenbarung in Christus, und alle Gerechten, welche von Anfang an gelebt haben, bilden die Kirche[1]). Diese Anschauung des Alexandrinischen Lehrers steht in engstem Zusammenhang mit der grossen Werthschätzung der alttestamentlichen Offenbarung überhaupt, welche wir bei ihm finden; die Propheten betrachtet er als vollkommene Heilige, aus deren Schriften die Christen die Belehrung schöpfen, dass sie, wenn sie ihnen ähnlich gelebt haben, auch mit ihnen die Ruhe und die Seligkeit im Jenseits finden werden[2]).

Die vollendeten Gerechten sind also zunächst die Vorbilder der Gläubigen, nach welchen diese ihren eigenen Lebenswandel einrichten; haben jene, wie es bei den Propheten und einzelnen Aposteln sowie deren Schülern der Fall war, Schriften hinterlassen, in welchen sie die Menschen über das Leben nach dem göttlichen Gesetze belehren, so werden sie dadurch in desto vollkommener Weise die Vorbilder und Führer der Gläubigen. So will also der Heiland

---

coelestia et terrestria, ut coelestibus terrena sociaret. Quod evidenter indicat, ubi dicit gaudium esse in coelis super uno peccatore poenitentiam agente. Et rursum cum dicit eos, qui resurgunt a mortuis, futuros esse sicut angelos Dei in coelo, et cum ex integro hominibus coelorum regna promittit.

1) Origenes, in Cantic. Cant. lib. II, in cap. I, vers. 11, 12 (Migne, P. Gr. XIII, 134): Prima etenim fundamenta congregationis Ecclesiae statim ab initio sunt posita, unde et apostolus dicit aedificari Ecclesiam non solum super apostolorum fundamentum, sed etiam prophetarum .... Erat autem in omnibus sanctis qui ab initio saeculi fuerunt facti. Diligens igitur eam venit ad eam .... Ipsi enim erant Ecclesia quam dilexit, ut eam vel numerositate augeret, vel virtutibus excoleret, vel perfectionis charitate de terris transferret ad coelum. Ministraverunt ergo et prophetae ab initio, ministraverunt et angeli, *etc.*

2) Origenes, in Jeremiam hom. XV, n. 1 (ed. Lommatzsch, t. XV, p. 278): Οἱ *μακαρίζοντες τοὺς προφήτας, καὶ τῷ μακαρίζειν αὐτοὺς εὐχόμενοι τὴν μερίδα ἔχειν μετὰ τῶν προφητῶν, συνάγοντες ἀπὸ τῶν λόγων τῶν προφητικῶν τὰ ἐξαίρετα τῆς προφητείας αὐτῶν· ζητοῦντες οὖν πεισθεῖεν, ἂν κατὰ τὰ αὐτὰ βιώσωσιν. Εἰ καὶ σκληρὸν αὐτοῖς ἀπαντήσεται ἐν τῷ βίῳ τούτῳ μιμεῖσθαι τὸν βίον τὸν προφητικόν· ὅτι τεύξονται τῆς ἀναπαύσεως καὶ τῆς μακαριότητος μετὰ τῶν προφητῶν.*

seine Schüler gleichsam zu Mitarbeitern machen für die Herstellung der vollkommenen sittlichen Ordnung auf Erden, indem die Menschen die im Himmel herrschende sittliche Ordnung nachahmen, und indem die Gerechten im himmlischen Reiche durch ihre Gebete den Erlöser beim Vater unterstützen, damit in gleicher Weise wie das Himmlische der Wahrheit und dem Worte unterworfen ist, auch das Irdische wieder, durch die Christus verliehene Macht über Himmel und Erde, von ihm in Ordnung gebracht und zu einem für die ihm Untergebenen glücklichen Ziele geführt werde[1]).

Diese enge Verbindung der Kirche auf Erden und der Kirche im Himmel findet nach Origenes vielleicht gar einen ich möchte sagen materiellen Ausdruck darin, dass die hingeschiedenen Seelen zu den liturgischen Versammlungen kommen mit den Gläubigen. Wenn nämlich der Apostel Paulus, während er noch mit dem irdischen Leibe umkleidet war, glaubte mit seinem Geiste in Korinth wirken zu können (1 Kor. V, 4), so darf man wohl annehmen, dass ebenso auch die Seelen der Verstorbenen mit dem Geiste zu den kirchlichen Versammlungen kommen, und vielleicht eher als diejenigen, welche noch im Leibe weilen. Daraus zieht Origenes dann den weiteren Schluss, dass man die Gebete bei diesen Versammlungen nicht gering anschlagen darf, da sie für denjenigen, der in rechter Weise beiwohnt, etwas Vorzügliches in sich schliessen[2]).

---

1) **Origenes**, Vom Gebet, c. XXVI, n. 4 (ed. Koetschau, II, p. 361): *Ἔχων γὰρ ἐξουσίαν τῶν „ἐν οὐρανῷ“ φησι προσειληφέναι τὴν „ἐπὶ γῆς,“ τῶν μὲν „ἐν οὐρανῷ“ καὶ πρότερον ὑπὸ τοῦ λόγου πεφωτισμένων, ἐπὶ δὲ „τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος“ καὶ τῶν „ἐπὶ γῆς“ διὰ τὴν δεδομένην ἐξουσίαν τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ μιμουμένων τὰ, ὧν ἐξουσίαν ὁ σωτὴρ ἔλαβεν, „ἐν οὐρανῷ“ κατορθουμένων. οἱονεὶ οὖν διὰ τῶν εὐχῶν συνεργοὺς πρὸς τὸν πατέρα βούλεται λαβεῖν τοὺς μαθητευομένους αὐτῷ, ἵν' ὁμοίως τοῖς „ἐν οὐρανῷ“ ὑποτεταγμένοις ἀληθείᾳ καὶ λόγῳ τὰ „ἐπὶ γῆς“ διορθωθέντα διὰ τὴν ἐξουσίαν, ἣν ἔλαβεν „ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς,“ εἰς τέλος ἀγάγῃ τῶν ἐξουσιαζομένων μακάριον.*

2) Vom Gebet, c. XXXI, n. 5 (ed. Koetschau, II, p. 399): *Περὶ δὲ τῆς δυνάμεως τοῦ κυρίου συμπαρούσης τῇ ἐκκλησίᾳ ὁ Παῦλός φησι· „συναχθέντων*

Die vollendeten Gerechten bringen darum dem religiösen Wohl der Gläubigen auf Erden das grösste Interresse entgegen. Origenes begründet dies in sehr schöner Weise, indem er davon ausgeht, dass gleichwie die Erkenntniss der himmlischen Dinge im Jenseits in ein Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht übergeht, so auch die in diesem Leben erworbenen Tugenden erst dort ihre eigentliche Vollendung erlangen werden. Eine der vorzüglichsten Tugenden aber ist die Nächstenliebe; darum müssen wir annehmen, dass die bereits entschlafenen Gerechten von ihr gegen die in diesem Leben für ihr Heil Streitenden in weit höherem Masse erfüllt sind als diejenigen, welche selbst noch der menschlichen Schwachheit unterworfen sind; denn nicht bloss hinieden gilt von der Bruderliebe das Wort: Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; und wenn ein Glied verherrlicht wird, so freuen sich alle Glieder mit (1 Kor. XII, 26); darum kann man das andere Wort des Apostels: Wer wird schwach ohne dass ich schwach werde (2 Kor. XI, 29), ebenso von der Liebe derjenigen verstehen, die aus diesem Leben geschieden sind. Dieses mitleidsvolle Interesse der verstorbenen Gerechten ist um so leichter zu begreifen, als ja Christus selbst gesagt hat, dass er in jedem schwachen Heiligen selbst schwach wird[1]). Dieses Interesse äussert sich nicht bloss dadurch,

ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ,“ ὡς δυνάμεως „τοῦ κυρίου Ἰησοῦ“ συναπτομένης οὐ μόνον μετὰ Ἐφεσίων ἀλλὰ καὶ Κορινθίων. καὶ εἰ ὁ ἔτι τὸ σῶμα περικείμενος Παῦλος συνάρασθαι νενόμικε τῷ ἑαυτοῦ πνεύματι ἐν τῇ Κορίνθῳ, οὐκ ἀπογνωστέον οὕτω καὶ τοὺς ἐξεληλυθότας μακαρίους φθάνειν τῷ πνεύματι τάχα μᾶλλον τοῦ ὄντος ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τὰς ἐκκλησίας· διόπερ οὐ καταφρονητέον τῶν ἐν αὐταῖς εὐχῶν, ὡς ἐξαίρετόν τι ἐχουσῶν τῷ γνησίως συνερχομένῳ αὐτῶν.

1) Vom Gebet, c. XI, n. 2 (ed. Koetschau, II, 322): Καὶ γὰρ ἄτοπον, τῆς γνώσεως „δι' ἐσόπτρου“ καὶ „ἐν αἰνίγματι“ ἐπὶ τοῦ παρόντος τοῖς ἀξίοις φανερουμένης „τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον“ ἀποκαλυπτομένης, μὴ τὸ ἀνάλογον καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν ἀρετῶν νοεῖν, τότε κυρίως τῶν προπαρεσκευασμένων ἐν τῷ βίῳ τούτῳ τελειουμένων. μία δὲ κυριωτάτη τῶν ἀρετῶν κατὰ τὸν θεῖον λόγον ἐστὶν ἡ πρὸς τὸν πλησίον ἀγάπη· ἣν πολλῷ μᾶλλον προσεῖναι τοῖς

dass die Heiligen durch Beispiel und Lehre den Christen voranleuchten, sondern auch besonders dadurch, dass sie **mit** den Gläubigen und **für** die Gläubigen **beten**, auf dass diese die Feinde des Heiles besiegen und den Lohn des Sieges erlangen[1]). Nicht allein Christus, unser Hohepriester, betet mit denjenigen, welche in der richtigen Weise zu Gott flehen, sondern auch die Engel sowie die Seelen der bereits entschlafenen Heiligen. Als Schriftbeweis für das Gebet der Engel werden die Worte des Engels Raphael an Tobias angeführt; für das Gebet der Heiligen weist Origenes hin auf den Bericht im Buche der Makkabäer (2 Macc. XV, 13—15) wo erzählt wird, dass Jeremias erschien, seine Rechte ausstreckte, und Judas dem Makkabäer ein goldenes Schwert überreichte; und dass Onias über Jeremias das Zeugniss ablegte: Dieser ist es, der viel betet für das Volk und die heilige Stadt, Jeremias, der Prophet Gottes[2]). An zahlreichen Stellen seiner Schriften

---

προκεκοιμημένοις ἁγίοις πρὸς τοὺς ἐν βίῳ ἀγωνιζομένους ἀναγκαῖον νοεῖν παρὰ τοὺς ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ τυγχάνοντας καὶ συναγωνιζομένους τοῖς ὑποδεεστέροις, οὐ μόνον ἐνταῦθα τοῦ „εἰ πάσχει μέλος ἕν, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· καὶ εἰ δοξάζεται μέλος ἕν, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη" τοῖς φιλαδέλφοις ἐγγινομένου· πρέπον γάρ ἐστι καὶ τῇ τῶν ἔξω τῆς παρούσης ζωῆς ἀγάπῃ λέγειν· „ἡ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν· τίς ἀσθενεῖ, καὶ οὐκ ἀσθενῶ; τίς σκανδαλίζεται, καὶ οὐκ ἐγὼ πυροῦμαι;" καὶ ταῦτα τοῦ Χριστοῦ ὁμολογοῦντος καθ' ἕκαστον τῶν ἀσθενούντων ἁγίων ἀσθενεῖν ὁμοίως καὶ „ἐν φυλακῇ" εἶναι καὶ γυμνιτεύειν ξενιτεύειν τε καὶ πεινᾶν καὶ διψᾶν.

1) **Origenes**, in Num. hom. XXVI, n. 6 (Migne, P. Gr. XII, 778 s.): Si qui autem in ipsis viri fortes erunt, relictis animalibus et pecoribus et omnibus impedimentis pugnant adversus hostem nobiscum usquequo vincantur inimici nostri usquequo haereditatem terrae bonae, terrae mellis lactisque capiamus. Quis enim dubitat quod sancti quique patrum et orationibus nos iuvent, et gestorum suorum confirment atque hortentur exemplis, sed et voluminibus suis, per ea quae nobis ad memoriam scripta reliquerunt docentes nos, et instruentes quomodo adversum inimicas potestates dimicandum sit, et quomodo agonum toleranda certamina? Pugnant ergo pro nobis et ipsi, incedunt primi ante nos armati.

2) **Origenes**, Vom Gebet, c. XI, n. 1 (ed. Koetschau, II, S. 321): Οὐ μόνος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς τοῖς γνησίως εὐχομένοις συνεύχεται ἀλλὰ καὶ οἱ „ἐν οὐρανῷ" χαίροντες ἄγγελοι „ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι ἢ ἐπὶ ἐνενήκοντα

kommt Origenes auf diese Fürbitten der entschlafenen Heiligen zu Gunsten der auf Erden streitenden Gläubigen zu sprechen. Im Commentar zum »Hohen Liede« führt er aus, dass man die Stelle »Ordinate in me caritatem« (II, 4) von den verstorbenen Heiligen verstehen kann, welche uns durch ihre Gebete vor Gott und ihre Dazwischenkunft beschützen[1]). Charakteristisch ist auch die allegorische Interpretation der Opferthiere des Alten Bundes bei jenem Lehrer. Indem er nämlich davon ausgeht, dass das Lamm, welches zum Reinigungsopfer für das Volk dargebracht wird, Christus bedeutet, sieht er in den übrigen Opferthieren Allegorien von Menschen, welche durch das Verdienst des Blutes Christi in irgend einer Weise dem Menschengeschlechte Reinigung verschaffen. Zu diesen rechnet er die Martyrer; dann aber auch könnte man darunter die Engel und himmlischen Kräfte, die gerechten Menschen, die Propheten und Apostel verstehen, welche eindringlich vor Gott für die Sünden der Menschen um Gnade flehen[2]). Darin liegt der propitia-

---

ἐννέα δικαίοις, οἵ οὐ χρείαν ἔχουσι μετανοίας,“ αἵ τε τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων ψυχαί . . . . κατὰ τὸν λόγον γοῦν τοῦ Ῥαφαὴλ „ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης“ Ἱερεμίου δὲ, ὡς ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς ἐπιφαινομένου, „πολιᾷ καὶ δόξῃ“ διαφέροντος, ὡς „θαυμαστήν τινα καὶ μεγαλοπρεπεστάτην εἶναι τὴν περὶ αὐτὸν ὑπεροχὴν, καὶ προτείνοντος „τὴν δεξιὰν“ παραδιδόντος τε „τῷ Ἰούδᾳ ῥομφαίαν χρυσῆν,“ ᾧ ἐμαρτύρει ἄλλος ἅγιος προκεκοιμημένος λέγων· „οὗτός ἐστιν ὁ προσευχόμενος πολλὰ περὶ τοῦ λαοῦ καὶ τῆς ἁγίας πόλεως, Ἱερεμίας ὁ τοῦ θεοῦ προφήτης.“

1) Orig., in Cant. Cantic. lib. III (ed. Lommatzsch, 15, p. 25 f.): Sed et omnes sancti qui de hac vita decesserunt, habentes adhuc caritatem erga eos qui in hoc mundo sunt, si dicantur curam gerere salutis eorum et iuvare eos precibus suis atque interventu suo apud Deum, non erit inconveniens. Scriptum namque est in Machabaeorum libris ita: Hic est Hieremias propheta Dei, qui semper orat pro populo. — Vgl. Comment. in Joan. tom. XIII, n. 57 (ed. cit. 2, p. 120): Φαίνεται δὲ μέλειν τοῖς προεξεληλυθόσι τὸν βίον τοῦτον ἁγίοις περὶ τοῦ λαοῦ, ὡς ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς γέγραπται μετὰ πλεῖστα ὅσα ἔτη τῆς Ἱερεμίου ἀναλήψεως· „οὗτός ἐστιν Ἱερεμίας ὁ τοῦ Θεοῦ προφήτης ὁ πολλὰ εὐχόμενος περὶ τοῦ λαοῦ.“

2) Orig., hom. 24 in Num. c. 1 (ed. Lomm. 10, p. 293—95): Sic ergo fortassis et si quis est angelorum coelestiumque virtutum, aut si quis iustorum hominum vel etiam sanctorum prophetarum atque aposto-

torische Charakter des Fürbittgebetes der Gerechten vor Gott ausgesprochen. Denn dass Origenes dies nicht bloss versteht von dem Gebete der Gerechten während ihres Lebens, sondern auch von ihrer Fürbitte nach deren Tod, geht klar hervor aus dem Commentar zum Matthaeusevangelium, in welchem derselbe ausdrücklich sagt, dass die Apostel und die übrigen Heiligen nicht bloss damals, sondern auch jetzt die wunderbaren Werke Gottes gegen das menschliche Gebilde bekennen, und vor dem Antlitz Christi Fürsprache einlegen und Christum anrufen, dass er das Menschengeschlecht nicht verlasse wegen der Sünden der Menschen[1]). Die Gebete der gerechten Seelen im Himmel können somit, nach der Auffassung des Origenes, Gottes Gerechtigkeit versöhnen und ihn zur Barmherzigkeit gegen die sündigen Menschen bewegen. Diese Erkenntniss ist wichtig für die Beurtheilung des fürbittenden Charakters des Martyriums, und der damit zusammenhängenden Auffassung jener Empfehlungen, welche die Martyrer den Abgefallenen gaben, damit sie wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen würden. Wir werden im folgenden Abschnitte näher darauf eingehen. Diese Lehre des Origenes ist völlig unabhängig von seiner Ansicht, dass die Gerechten, selbst die Apostel, noch nicht die vollkommene Freude im Himmel

---

lorum, qui enixius interveniat pro peccatis hominum, hic pro repropitiatione divina velut aries aut vitulus aut hircus oblatus esse sacrificium ob purificationem populo impetrandam accipi potest.

1) Origenes, in Matthaeum Commentariorum series, n. 29, 30 (ed. Lommatzsch, 4, p. 245): . . . . Propterea dicunt ad Jesum, sicut alter manifestius dicit Evangelista: „Magister, vide quales lapides, et quales structurae!" Videlicet ut flecterent eum ad misericordiam loci illius, ne faceret quod facere fuerat comminatus. — 30. Et haec corporaliter dicta sint. Moraliter autem hoc modo: cum sit humanae naturae admirabilis constructio facta, videlicet templum Dei et Verbi ejus, discipuli caeterique sancti, non solum tunc, sed etiam modo miranda opera Dei erga figmentum humanum confitentes, ante conspectum Christi intercedunt, et provocant Christum, ut ne deserat genus humanum propter peccata ipsorum, sed magis moveant eum ad indulgentiam opera ·s miranda, quam ad iracundiam iniquitas eorum.

geniessen. Denn wenn auch nach ihm erst nach der Vollendung aller Auserwählten die volle Seligkeit eintritt[1]), so hindert das doch keineswegs die Seelen der Gerechten im Jenseits, die Unterstützung ihrer Fürbitte den auf Erden lebenden Gläubigen angedeihen zu lassen.

Die Lehranschauung des grossen Alexandriners passt völlig zu seiner Lehre über die Geisterwelt und deren Stellung in der ganzen Heilsökonomie Gottes. Alles Geschöpfliche seufzt nach der Erlösung; und die gerechten Seelen, welche bereits ihrer Auserwahlung sicher sind, vereinigen ihr Seufzen mit denen, welche noch nicht dahin gelangten. Darum deutet er auch die Worte des hl. Paulus im Römerbrief (VIII, 22—23) auf diese mitleidsvolle Unterstützung, welche die Gerechten im Jenseits den streitenden Gläubigen auf Erden zu Theil werden lassen[2]). Jene nehmen somit thatigen Antheil an dem Ministerium der guten Engel, welche bekanntlich in dem Lehrsystem des Origenes, zur Ausführung der Absichten Gottes betreffs der Geschopfe, eine so grosse Rolle

---

1) Origenes, in Lev. hom. VII, 2 (ed. Lommatzsch 9, p. 294): Nondum receperunt laetitiam suam ne Apostoli quidem, sed et ipsi exspectant, ut et ego laetitiae eorum particeps fiam. Neque enim decedentes hinc sancti continuo integra meritorum suorum praemia consequuntur, sed exspectant etiam nos, licet morantes, licet desides. Non enim est illis perfecta laetitia, donec pro erroribus nostris dolent et lugent nostra peccata — Vgl. zu der Eschatologie des Origenes Atzberger, Christl. Eschatologie, S. 402 ff

2) Origenes, Comment. in Ep ad Rom. lib VII, n 6 (Migne, P. Gr. XIV, 1116): „Similiter et Spiritus adiuvat infirmitatem nostram" etc. (Rom. VIII, 26). Cum in superioribus (Rom. VIII, 22) dixisset, quia omnis creatura his qui in agone huius vitae sunt positi congemisceret et condoleret, hoc est collaboraret viresque conferret, tum etiam seipsum Paulus (Rom. VIII, 23) ac sui similes proferre gemitus pro laborantibus memorasset, ut per haec solaretur in certamine positos, cum viderent omnes sanctos universamque creaturam affectu secum laborare gemitusque coniungere, addit nunc excelsius quid et sublimius. Ne, inquit, parvum putetis quod omnis nobiscum congemiscit et condolet creatura, ne parvum videatur quod nos ipsi gemimus pro laboribus vestris. Etiam divinae ipsi naturae erga agones nostros (vobiscum enim me quoque coniungo) inest quidam miserationis affectus.

spielen. Ja, der alexandrinische Lehrer bezeichnet an einer Stelle als eines der Geheimnisse, die nicht für Alle bestimmt sind, dass nicht bloss die Seelen der Gerechten, ähnlich wie die guten Engel, den Dienst der Heilswirkung für die Menschen ausüben, sondern dass auch die Bösen nach dem Tode den Menschen gegenüber handeln wie die bösen Geister, mit denen sie in das ewige Feuer, nach dem Worte Christi, gestürzt werden [1]). Daraus geht hervor, wie die spekulative Ausgestaltung des Lehrstückes über die Beziehungen der Verstorbenen zu den Lebenden, wie wir sie bei Origenes vorfinden, mit seiner ganzen Anschauung über die Geisterwelt in Zusammenhang steht.

Allein man darf daraus keineswegs schliessen, dass die Grundlage der ganzen Lehre, nämlich die Annahme einer thatsächlichen und wirksamen Fürbitte der Seelen verstorbener Auserwählten vor Gott zu Gunsten der Gläubigen, erst durch Origenes geschaffen worden sei. Dies ist vielmehr eine in der ganzen Kirche verbreitete Glaubensanschauung, welche wir bereits in der nachapostolischen Zeit vorfanden und welche in dieser Epoche weiter entwickelt wurde. Dass dem so ist, bezeugt schon Origenes selbst, indem er uns mittheilt, dass einer der alten Lehrer diese Lehre von der Mitwirkung der verstorbenen Gerechten zur Erreichung des

---

1) Origenes, Comment. in epist. ad Rom. lib. II, n. 4 (Migne, P. Gr. XIV, 878): Requiritur sane a quibusdam cur dies hic, de quo superius bibliothecas propheticas movimus, in fine mundi statutus sit, ut omnes qui ab initio saeculi usque ad finem ipsius defuncti sunt, ad hunc ultimum diem iudicandi reserventur. Cuius rei interiores causas certum est secretioribus mysteriis contegi . . . . Jam vero si etiam extra corpus positi vel sancti, qui cum Christo sunt, agunt aliquid et laborant pro nobis ad similitudinem angelorum, qui salutis nostrae ministeria procurant; vel rursum peccatores etiam ipsi extra corpus positi agunt aliquid secundum propositum mentis suae, ad angelorum nihilominus similitudinem sinistrorum, cum quibus et in aeternum ignem mittendi dicuntur a Christo, habeatur et hoc quoque inter occulta Dei chartulae committenda mysteria.

Heiles durch die Gläubigen vorgetragen hat[1]). Es erhellt ferner daraus, dass wir unter den Vorwürfen, welche Celsus den Christen machte, auch jenen finden, die Christen hätten nach und neben Gott noch andere Wesen sich geneigt zu machen. Das weist darauf hin, dass die Gläubigen thatsächlich zur Zeit des Celsus an die Mithülfe von Engeln und heiligen Seelen bei dem Kampfe um ihr Heil glaubten; nur wurde diese Glaubensanschauung von dem Gegner des Christenthums missverstanden und falsch gedeutet. Origenes hat in der That diesen Vorwurf des Celsus auf die Fürbitte und die Unterstützung von Seiten der Engel und der seligen Geister verstanden, und er widerlegt denselben in einer für unseren Zweck wichtigen Stelle, indem er ausführt, dass demjenigen, welcher die Gunst und die Zuneigung Gottes besitzt, alle Engel und Seelen und Geister gewogen sind, welche Gottes Freunde und Lieblinge sind. Sie wissen diejenigen zu erkennen, die sich des göttlichen Wohlgefallens würdig erzeigen; und sie begnügen sich nicht mit dem blossen Wohlwollen gegen solche, sondern sie verleihen denen, die Gott den Herrn verehren, ihren Beistand; sie bemühen sich, ihnen Gottes Huld zu verschaffen; sie flehen und beten gemeinsam mit ihnen um Gottes Gnade; sie sind voll der Theilnahme für das menschliche Geschlecht, kämpfen mit

---

1) Origenes, hom. 16 in Josue, n. 5 (ed. Lommatzsch, 11, p. 150): Sed requiris qui sint isti qui pugnant et quae est illa pugna quam illi gerunt. Ego sic arbitror, quod omnes illi, qui dormierunt ante nos patres, pugnent nobiscum et adiuvent nos orationibus suis. Ita namque etiam quendam de senioribus magistris audivi dicentem in eo loco, in quo scriptum est in Numeris, quia „ablingent synagoga illa" hanc synagogam, sicut „ablingit vitulus herbam viridem in campo" (Num. XXII, 4). Dicebat ergo: quare huiusmodi similitudo assumta est, nisi quia hoc est, quod intelligendum est in hoc loco, quod synagoga Domini, quae nos praecessit in sanctis, ore et lingua consumit adversariam synagogam, id est, orationibus et precibus adversarios nostros absumit? Non ergo armis pugnandum est nobis adversum hostes nostros invisibiles, sed orationibus et verbi Dei meditationibus et operibus ac sensibus rectis. Sic enim armabantur et patres, fide et operibus vincentes . . .

denen, die sich Gott und seinem Dienste weihen, gegen die Dämonen, die Christus der Herr überwunden hat [1]). Obgleich hier Origenes seine Geister- und Seelenlehre wieder der Ausführung des Einzelnen zu Grunde legt, so beweist doch der Umstand, dass er in diesem Sinne gegen Celsus polemisiert, dass dieser zu seiner Zeit bereits eine solche Anschauung in den Kreisen der Christen vorfand.

Vor Allem aber wird die allgemeine Verbreitung der Glaubensanschauung über die dargelegten Beziehungen zwischen den Gerechten im Himmel und den Christen auf Erden beleuchtet durch den Gebrauch, die Verstorbenen um ihre Fürbitte bei Gott anzurufen. Wir finden diese religiöse Uebung im III. Jahrhundert ausdrücklich bezeugt für Afrika und für Rom, auch abgesehen von den Martyrern, von denen wir noch besonders reden werden. Der hl. Cyprian bittet die gottgeweihten Jungfrauen, sie mögen seiner eingedenk sein, wenn die treu bewahrte Jungfräulichkeit in ihnen beginnt geehrt zu werden, d. h. wenn sie glücklich am Ziele im Jenseits angelangt sein werden [2]).

---

1) Origenes, Gegen Celsus, VIII, c. 64 (ed. Koetschau, II, p. 280): Ἕνα οὖν τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν ἡμῖν ἐξευμενιστέον καὶ τοῦτον ἵλεω εὐκτέον, ἐξευμενιζόμενον εὐσεβείᾳ καὶ πάσῃ ἀρετῇ. εἰ δὲ καὶ ἄλλους τινὰς βούλεται μετὰ τὸν ἐπὶ πᾶσιν ἐξευμενίζεσθαι θεόν, κατανοησάτω ὅτι ὥσπερ τῷ κινουμένῳ σώματι ἀκολουθεῖ ἡ τῆς σκιᾶς αὐτοῦ κίνησις, τὸν αὐτὸν τρόπον τῷ ἐξευμενίζεσθαι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν ἕπεται εὐμενεῖς ἔχειν πάντας τοὺς ἐκείνου φίλους ἀγγέλους καὶ ψυχὰς καὶ πνεύματα. συναισθονται γὰρ τῶν ἀξίων τοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ εὐμενισμοῦ, καὶ οὐ μόνον καὶ αὐτοὶ εὐμενεῖς τοῖς ἀξίοις γίνονται ἀλλὰ καὶ συμπράττουσι τοῖς βουλομένοις τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν θεραπεύειν καὶ ἐξευμενίζονται καὶ συνεύχονται καὶ συναξιοῦσιν· ὥστε τολμᾶν ἡμᾶς λέγειν ὅτι ἀνθρώποις μετὰ προαιρέσεως προτιθεμένοις τὰ κρείττονα εὐχομένοις τῷ θεῷ μυρίαι ὅσαι ἄκλητοι συνεύχονται δυνάμεις ἱεραί, συμπαρέχουσαι τῷ ἐπικήρῳ ἡμῶν γένει . . . . . .

2) Cyprianus, de habitu virginum, c. XXIV (ed. Hartel, I, p. 204): Quae vos singula, o bonae virgines, observare, diligere, implere debetis quae Deo et Christo vacantes ad Dominum, cui vos dicastis, et maiore et meliore parte praeceditis. provectae annis, iunioribus facite magisterium: minores natu, praebete conparibus incitamentum. hortamentis vos mutuis excitate, aemulis de virtute documentis ad gloriam provocate. durate fortiter, spiritaliter pergite, pervenite feliciter. tantum mementote tunc nostri, cum incipiet in vobis virginitas honorari.

Diese Bitte des hl. Bischofs kann nur verstanden werden von der Fürbitte, welche von den Jungfrauen im Himmel zu Gunsten ihres einstigen Oberhirten an Gott gerichtet werden soll. Das geht klar hervor aus einer andern Aeusserung Cyprians, in einem Briefe an den Bischof Cornelius von Rom, in welchem er zunächst ihn auffordert, dass sie hinieden einander in ihren Gebeten eingedenk sein mögen; dann aber hinzufügt, das derjenige von ihnen, welcher zuerst stirbt, seine Liebe vor Gottes Angesicht beibehalten möge und dass dessen Gebet für die Brüder und Schwestern nicht aufhören möge [1]). Diese Bitten Cyprians setzen nothwendig die Ueberzeugung voraus, dass die Seelen der verstorbenen Auserwählten durch ihr Gebet vor Gott die überlebenden Gläubigen unterstützen und ihnen Hülfe und Gnade erflehen können; es ist dieselbe Glaubensanschauung, welche den Ausführungen des Origenes zu Grunde liegt. Noch deutlicher spricht sich diese Ueberzeugung aus in jenen römischen Grabschriften aus dem Ende des II. und dem III. Jahrhundert, in welchen die überlebenden Angehörigen, die das Epitaph setzten, direkt die Verstorbenen um ihre Fürbitte für sich und Andere anrufen. So lesen wir auf einer Grabschrift aus dem untern Stockwerk der Priscillakatakombe, welches im II. und III. Jahrhundert als Grabstätte benutzt wurde [2]):

Marine, im mentem (= in mente) nos habeto duobus (= duos) et Macriane f (iliam) c (arissimam).

---

1) Epistula LX, c. 5 (ed. Hartel, II, p. 694): Incumbamus gemitibus adsiduis et deprecationibus crebris. haec sunt enim nobis arma caelestia quae stare et perseverare fortiter faciunt. haec sunt munimenta spiritalia et tela divina quae protegunt. memores nostri invicem simus, concordes adque unanimes, utrubique pro nobis semper oremus, pressuras et angustias mutua caritate relevemus, et si quis istinc nostrum prior divinae dignationis celeritate praecesserit, perseveret apud Dominum nostra dilectio, pro fratribus et sororibus nostris apud misericordiam patris non cesset oratio. S. oben S. 42.

2) De Rossi, Bullettino di arch. crist. 1892, S. 114.

Diese Bitten haben offenbar die Eltern des verstorbenen Marinus für sich und die Schwester des Verstorbenen an diesen gerichtet.

In gleichem Sinne lesen wir auf Epitaphien, die sicher der vorconstantinischen Zeit angehören:

Pete pro parentes tuos (*sic*)[1]. — Pete pro Celsinianu coniugem (*sic*)[2]. —

Petas pro sorore tua, schliesst ein Epitaph, das aus einem Coemeterium der Salarischen Strasse stammt und jetzt im Museum des Lateran aufbewahrt wird[3]).

Bisweilen wird näher angegeben, um welches Gut der Verstorbene bitten möge; so in der Grabschrift des Atticus, welche lautet:

Attice, dormi in pace, de tua incolumitate securus, et pro nostris peccatis pete sollicitus[4]).

Ein anderes, aus einer Katakombe der Salarischen Strasse stammendes Epitaph sagt:

Suti, pete pro nos (*sic*) ut salvi simus[5]).

Wie diese Gebete aufzufassen sind, nämlich als Fürbitten wie sie von den »Heiligen« im eminenten Sinne dargebracht werden zu Gunsten der Gläubigen, zeigt der folgende Schluss eines Epitaphs aus der Priscilla-Katakombe: Εὔχου ὑπὲρ ἡ(μῶν μετὰ τ)ῶν ἁγίων[6]). Das Gebet »mit den Heiligen« im Jenseits zeigt klar den fürbittenden Charakter, welchen jenes

1) Perret, Catacombes de Rome, t. V, pl. XXXIII, 8.

2) Ibid. pl. XXVII, 60.

3) Der vollständige Text lautet:

ANATOLIVS FILIO BENEMERENTI FECIT
QVI VIXIT ANNIS VII MENSIS VII DIE
BVS XX ISPIRITVS TVVS BENE REQVIES
CAT IN DEO PETAS PRO SORORE TVA.

Lateran-Museum, Inscr. cl. VIII, n. 19; de Rossi, Il Museo epigrafico Pio-Lateranense, tav. VIII, n. 19. — Perret, Catacombes, V, pl. LXX, n. 5. Wie hier, so sind sehr häufig diese Bitten um die Fürbitte der Verstorbenen verbunden mit Wünschen und Gebeten für das Heil der abgeschiedenen Seele.

4) De Rossi, Bullettino, 1894, p. 58.

5) Marangoni, Acta S. Victorini, p. 90.

6) De Rossi, Bullettino, 1890, p. 148.

Flehen der abgeschiedenen Seelen in den Augen der Gläubigen hat.

Von den übrigen hierher gehörigen epigraphischen Texten der vorconstantinischen Zeit[1]) mögen bloss noch zwei wegen ihrer klaren Ausdrucksweise hier Platz finden. Der eine dieser Texte stammt aus dem Coemeterium Ostrianum an der Via Nomentana und lautet:

Διονύσιος νήπιος
ἄκακος ἔνθαδε κεῖ
τε μετὰ τῶν ἁ
γίων . μνήσκεσθε
δὲ καὶ ἡμων ἐν ταῖ
ς ἁγίαις ὑμῶν πρευχας (sic)
καὶ τοῦ γλύψαντος καὶ γράψαντος[2]).

Hier ersehen wir klar den Sinn des »eingedenk sein,« um welches die Verstorbenen gebeten werden, durch den Zusatz: »in euren heiligen Gebeten.« Die Bitte richtet sich nicht an den im unschuldigen Alter verstorbenen Dionysius allein, sondern auch an die »Heiligen«, mit denen er in dem Coemeterium ruht, nämlich offenbar an die Blutzeugen, welche in der betr. Katakombe beigesetzt worden waren.

Der andere Text stammt aus Gallien: es sind die Schlussverse des berühmten Grabgedichtes von Autun, in welchen Pektorios, der Verfasser des Epitaphs, seine verstorbenen Eltern und seine Brüder anfleht, im Frieden des »Ichthys«, d. h. Christi, seiner zu gedenken, nämlich in dem angegebenen Sinne des Fürbittgebetes:

---

1) Vgl. meine Abhandlung: Die Acclamationen und Gebete der altchristl. Grabschriften, S. 54 ff., wo mehrere andere Texte erwähnt sind.

2) Marchi, Monumenti delle arti christiane primitive, p. 104; Perret, Catacombes, V, pl. XLIV, 3; Wilpert, Ein Cyclus christologischer Gemälde, S. 42. — Übersetzung: Dionysius, ein unschuldiges Kind, ruht hier mit den Heiligen. Gedenket unser in euren heiligen Gebeten, und zwar sowohl dessen der die Inschrift geschrieben als dessen der sie eingemeisselt hat. — In Z. 6 ist das letzte Wort zu lesen: *προσευχαῖς*.

'Ασχάνδιε πάτερ, τὠμῷ κε(χα)ρισμένε θυμῷ
Σὺν μ(ητρὶ γλυκερῇ καὶ ἀδελφει)οῖσιν ἐμοῖσιν,
Ἰ(χθύος εἰρήνῃ σέο) μνήσεο Πεκτορίουο[1]).

Dieses Monument bezeugt für Gallien dieselbe gläubige Anschauung, welche wir in Afrika und Rom vorgefunden haben.

Die Wichtigkeit dieser Zeugnisse für unsere Untersuchung liegt auf der Hand. Der im christlichen Abendlande verbreitete Gebrauch, die Seelen der im Besitze des himmlischen Reiches im Jenseits gedachten Gläubigen anzurufen um ihre Fürbitte bei Gott, setzt im christlichen Volke dieselbe Glaubensüberzeugung voraus, welche der Spekulation eines Origenes zu Grunde liegt. Sie steht im engen Zusammenhange mit der Lehre von der innigen, alle der Erlösung theilhaftig gewordenen Menschen umfassenden Verbindung. Die verstorbenen Gerechten bleiben in Beziehung mit den lebenden Gläubigen; sie sind besorgt um deren Heil und bethätigen sich darum als deren Fürsprecher bei Gott, um für sie Gnade und Hülfe zu erlangen. Daraus zog das christliche Volk den Schluss, die abgeschiedenen Seelen um ihre Hülfe und Fürbitte anzurufen. In den Abhandlungen über das Gebet, welche kirchliche Lehrer im III. Jahrhundert verfasst haben, werden diese Anrufungen nicht besonders behandelt. Origenes spricht zwar von Bitte, Fürbitte und Danksagung, welche man an Heilige richten kann[2]); allein er scheint offenbar bloss an »Heilige« im Sinne des Urchristenthums, nämlich an lebende Gläubige, zu denken, da er sagt, eine Bitte solle man bloss an Heilige richten, wenn man nämlich einen Paulus oder Petrus findet, auf dass sie uns helfen. Wir können wohl begreifen, dass diese Anrufungen nicht

---

1) Aus der reichen Litteratur genügt es zu erwähnen: Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule, I, p. 8, n. 4; Pohl, das Ichthysmonument von Autun, Diss., Berlin 1880. — Übersetzung: Aschandios, o Vater, meines Herzens Geliebter, sammt der süssen Mutter und den Brüdern, im Frieden des Ichthys gedenke deines Pektorios.

2) Origenes, Vom Gebete, c. XIV, n. 6 (ed. Koetschau, II, p. 333).

besonders erwähnt werden, da jene Schriftsteller das Gebet im eigentlichen Sinne, nämlich das Lob-, Dank- und Bittgebet, welches an Gott als den einzigen höchsten Herrn gerichtet wird, behandeln. Darum sagt Origenes auch: Wenn wir aber verstehen was προσευχή ist, so ist wohl zu keinem Geschöpf zu beten, auch nicht zu Christus selbst, sondern bloss zu dem Gott des Weltalls und zu dem Vater, zu welchem unser Heiland sowohl selbst betete als auch uns beten lehrt [1]). Auch in den andern Abhandlungen wird das Gebet im eminenten Sinne, das nur an Gott gerichtet wird, besprochen. Die oben angeführten Inschriftentexte beweisen jedoch aufs sicherste, dass die Gläubigen die Seelen der Gerechten um ihre Fürbitte anriefen.

Wenn nun die Gläubigen überzeugt waren, dass die Seelen der Gerechten im Jenseits ihnen Gottes Beistand durch ihre Fürbitte verschaffen konnten, so stellten sie doch nicht alle Seligen im Himmel in dieser Beziehung auf dieselbe Stufe. Besonders hervorragende Heilige, die den ersten Rang unter den Auserwählten einnahmen, waren die Martyrer mit den Aposteln, letztere sowohl als die von Christus gesandten Gründer der Kirche und vollkommene Diener des Herrn wie auch als Martyrer. Die besondere Hochschätzung der Blutzeugen des Glaubens, mit Einschluss der Apostel, entwickelte sich immer mehr; sie wurden die »Heiligen« im höchsten Sinne und ihre Verehrung gestaltete sich im Laufe des III. Jahrhunderts zu festen Formen aus.

3. Die Stellung der Martyrer in der Kirche.

Der für das treue Bekenntniss des Glaubens erlittene gewaltsame Tod erhob den Gläubigen in den Augen seiner Zeitgenossen wie der Nachwelt zu einem vollkommenen Heiligen. Zahlreiche Zeugnisse bei den Schriftstellern der

1) Vom Gebete, c. XV, n. 1 (ed. Koetschau, II, p. 333 f.) — Es ist hier nicht der Ort, diese Anschauung des Origenes an sich zu untersuchen.

Epoche vom Ende des II. bis zum Beginn des IV. Jahrhunderts lassen uns jene besondere Hochschätzung der Blutzeugen sowie die sich daraus ergebenden praktischen Folgerungen für die liturgische Feier und die religiösen Gebräuche unter den Gläubigen erkennen. Diese Epoche ist die Zeit der vollen Ausbildung der Martyrerverehrung in der Kirche.

Die Kraft der Martyrer, den Tod zu erdulden für den Glauben, kommt aus dem hl. Geist; sie sind darum, nach der Darstellung des hl. Irenaeus, „geistig“, weil sie die Mittheilung des göttlichen Geistes empfangen haben [1]). Das Martyrium ist der Inbegriff aller christlichen Tugendübung; der Martyrer ist ein vollkommener Diener Gottes. Dies führt besonders Clemens von Alexandrien aus in einem längern Abschnitt (c. 4—12) des 4. Buches seiner „Stromata“. Er schätzt den Zeugentod für den Glauben ungemein hoch, sieht im Martyrer den vollkommenen gnostischen Christen, dessen Beispiel er dem nach Vollkommenheit strebenden Gläubigen, dem „Gnostiker“, in verschiedener Form vor Augen hält. Darum hebt Clemens, seinem Zwecke entsprechend, hauptsächlich die ethische Seite des Martyriums hervor, und behandelt dasselbe, als Ausübung der verschiedensten Tugenden, unter steter Rücksichtnahme auf den vollkommenen (gnostischen) Christen. So stellt er den Gläubigen, der nach der Ausübung christlicher Vollkommenheiten strebt, neben den Martyrer, indem er ihm dadurch gleichsam die höchste Stufe unter den Gerechten anweist [2]). Die Blutzeugen sind vollkommene Nach-

---

1) Adv. haeres. V, c. IX, n. 2 (ed. Stieren, I, p. 737): Si igitur hoc, quod est promtum Spiritus, admisceat aliquis velut stimulum infirmitati carnis, necesse est omnimodo, ut id quod est forte, superet infirmum, ita ut absorbeatur infirmitas carnis a fortitudine Spiritus; et esse eum qui sit talis, non iam carnalem, sed spiritualem, propter Spiritus communionem. Sic igitur martyres testantur et contemnunt mortem, non secundum infirmitatem carnis, sed secundum quod promtus est Spiritus.

2) Clemens Alex., Stromata, l. IV, c. 4, n. 15 (ed. Dindorf, II, 294 f.)

ahmer Christi und der Apostel. Wie Christus den Leidenskelch getrunken hat, er allein für das Heil aller Menschen und Ungläubigen und derjenigen welche ihm nachstellten, so haben, indem sie ihm nachahmten, die Apostel, wirkliche Gnostiker und Vollkommene, gelitten für die Kirchen, welche sie gestiftet haben. Und so müssen die Vollkommenen, den Spuren der Apostel folgend, sich vor aller Sünde hüten und wegen der Liebe zu Gott auch den Nächsten lieben, damit sie, wenn sie in die Lage kommen sollten, ohne dadurch in Versuchung zu gerathen, für die Kirche den Kelch der Leiden trinken können [1]). Im Martyrium zeigt der Christ die vollkommene Liebe zu Gott; denn wegen dieser seiner Liebe trennt er sich gerne vom irdischen Leben, er dankt sogar sowohl demjenigen, welcher für ihn die Ursache war, dass er von hinnen schied, wie demjenigen, welcher ihm nachgestellt hat. Voll guten Muthes tritt er vor den Herrn, seinen Freund, für den er den Leib, und, wie die Richter erwarteten, auch die Seele hingegeben hat; und er wird vom Heiland mit den Worten begrüsst: „O lieber Bruder!“ wegen der Aehnlichkeit des Lebens mit ihm. Die Christen nennen das Martyrium „die Vollendung“, nicht weil dadurch das Leben des Menschen ein Ende nimmt, sondern weil es das vollkommene Werk der Liebe gezeigt hat [2]).

---

1) **Clemens Alex.**, Stromata, lib. IV, c. IX, n. 75 (ed. Dindorf, II, 359): *Μόνος τοίνυν ὁ κύριος διὰ τὴν τῶν ἐπιβουλευόντων αὐτῷ ἀνθρώπων καὶ τὴν τῶν ἀπίστων ἀποκάθαρσιν „ἔπιεν τὸ ποτήριον.“ ὃν μιμούμενοι οἱ ἀπόστολοι ὡς ἂν τῷ ὄντι γνωστικοὶ καὶ τέλειοι ὑπὲρ τῶν ἐκκλησιῶν ἃς ἔπηξαν ἔπαθον. οὕτως οὖν καὶ οἱ κατ' ἴχνος τὸ ἀποστολικὸν πορευόμενοι γνωστικοὶ ἀναμάρτητοί γε εἶναι ὀφείλουσι καὶ δι' ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν κύριον ἀγαπᾶν καὶ τὸν πλησίον ἵν', εἰ καλοίη περίστασις, ὑπὲρ ἐκκλησίας ἀσκανδάλιστοι τὰς θλίψεις ὑπομένοντες τὸ ποτήριον πίωσιν.*

2) **Clemens Alex.**, Stromata, l. IV, c. IV, n. 14 (ed. Dindorf, II, 323). Die prägnanteste Stelle lautet wörtlich: *Εὐθαρσήσας τοίνυν πρὸς φίλον τὸν κύριον, ὑπὲρ οὗ καὶ τὸ σῶμα ἑκὼν ἐπιδέδωκεν, πρὸς δὲ καὶ τὴν ψυχὴν, ὡς οἱ δικασταὶ προσεδόκησαν, ἔρχεται, „φίλε κασίγνητε“ ποιητικῶς γε ἀκούσας πρὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διὰ τὴν τοῦ βίου ὁμοιότητα.* — Vgl. auch lib. VII, c. XI, n. 66—67 (ed. cit. III, 308 f.).

Alle Schriftsteller des III. Jahrhunderts vertreten die Ansicht, das Martyrium verleihe die vollkommene Reinigung von allen Sünden, auch wenn ein Gläubiger vor dem Empfang der Taufe den Zeugentod erduldet. Clemens Alex. wendet das Wort Sap. III, 2—4, auf das Martyrium an und findet darin eine „glorreiche Reinigung“ ausgedrückt, welche durch dasselbe verliehen wird[1]); ferner zieht er aus dem Worte des Herrn: „Wer aber bis zu Ende ausharrt, dieser wird selig werden“ (Matth. XXIV, 13) die Schlussfolgerung, dass das Martyrium die Reinigung von Sünden ist mit darauf folgender Glorie[2]). Unter den verschiedenen Mitteln der Sündenvergebung, die in den Evangelien aufgezählt werden, nennt Origenes an zweiter Stelle das Leiden des Martyriums[3]). In seinem herrlichen Schriftchen über das Martyrium fordert derselbe Lehrer die Leser auf, mit ihm zu bedenken, wie oft Jeder in Gefahr schwebte, eines gewöhnlichen Todes zu sterben; vielleicht sind sie darum davor bewahrt geblieben, damit sie sich mit ihrem eigenen Blute taufen und von jeder Sünde reinigen lassen, um so am Altare im Himmel an der Seite ihrer Mitkämpfer ihren Aufenthalt zu nehmen[4]). Ja Origenes gibt sogar, im Anschluss an das Wort des Herrn: „Ich habe getauft zu werden mit einer Taufe, die ihr nicht kennt; und wie drängt es mich, dass sie vollendet werde“ (Luc. XII, 5), der Blut-

---

1) Stromata, lib. IV, c. XVI, n. 104 (ed. Dindorf, II, 376): Εἶτα ἐπάγει κάθαρσιν ἔνδοξον τὸ μαρτύριον διδάσκουσα „καὶ ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται, ὅτι ὁ θεὸς ἐπείρασεν αὐτούς.“

2) Ibid. IV, c. IX, n. 74 (ed. cit. II, 359): ἔοικεν οὖν τὸ μαρτύριον ἀποκάθαρσις εἶναι ἁμαρτιῶν μετὰ δόξης.

3) Origenes, In Levit. hom. II, n. 4 (Migne, P. Gr. XII, 418): Audi nunc quantae sint remissiones peccatorum in evangeliis. Est ista prima, qua baptizamur in remissionem peccatorum. Secunda remissio *est in passione martyrii.*

4) Origenes, Ermunterung zum Martyrium, c. 39 (ed. Koetschau, I, p. 37): Ὑπομνησθῶμεν ἕκαστος, ὁσάκις ἀποθανεῖν τὸν κοινὸν θάνατον ἐκινδύνευσε, καὶ λογισώμεθα, μή ποτε διὰ τοῦτο ἐτηρήθημεν, ἵνα βαπτισάμενοι τῷ ἑαυτῶν αἵματι καὶ ἀπολουσάμενοι πᾶσαν ἁμαρτίαν παρὰ τῷ ἐν οὐρανοῖς θυσιαστηρίῳ τὰς διατριβὰς μετὰ τῶν συναγωνισαμένων ποιησώμεθα.

taufe den Vorzug vor der Wassertaufe; von denen, welche mit dieser letztern getauft werden, bewahren wenige dieselbe rein bis zum Lebensende; wer aber die Bluttaufe empfängt, der kann nicht mehr sündigen. Darum würde er voll Zuversicht aus dem Leben scheiden, wenn er die zweite Taufe, im Tode für Christus, empfangen könnte. Er führt dann den Grund dafür aus: weil nämlich der Fürst dieser Welt nichts in der durch ihr Blut gereinigten Seele finden kann, was er gegen sie verwenden könnte; und weil die Seele des Martyrers über alle Mächte in den Lüften hinaufsteigt bis zum himmlischen Altar[1]). Die gleiche Ansicht finden wir auch

1) Origenes, In librum Judicum hom. VII, n. 2 (Migne, P. Gr. XII, 980 s.): Pertendit enim nostra probatio non usque ad verbera solum, sed usque ad profusionem sanguinis pervenit: quia et Christus, quem sequimur, pro redemptione nostra effudit sanguinem suum, ut inde exeamus loti sanguine nostro. Baptisma enim sanguinis solum est quod nos puriores reddat, quam aquae baptismus reddidit. Et hoc ego non praesumo, sed Scriptura refert, dicente Domino ad discipulos: „Baptismum habeo baptizare quod vos nescitis. Et quomodo urgeor ut perficiatur" (Luc. XII, 5). Vides ergo quia profusionem sanguinis sui baptisma nominavit. Et ne ista dicens offendam, vereor ne istud baptisma eminentius sit illo baptismate quod per aquam traditur. Illo enim accepto, valde pauci sunt ita beati, qui id immaculatum usque ad exitum vitae servare potuerint. Hoc vero baptismo qui baptizatus fuerit, peccare iam ultra non potest . . . . . Mihi si concederet Deus, ut proprio sanguine diluerer, ut baptismum secundum morte pro Christo suscepta perciperem, securus ex isto saeculo discederem: ut veniens ad animam meam de hac vita exeuntem, princeps huius mundi non inveniret quidquam, quin potius et sanguinis mei profusione sopiretur, nec auderet in aliquo criminari animam cruore suo dilutam, morte sua clarificatam, sanguine suo lotam . . . . Quis enim sequi possit animam martyris, quae supergressa omnes aërias potestates, ad coeleste tendit altare? Ibi enim sub altare Dei animae martyrum positae dicuntur diebus ac noctibus proclamare dicentes: „Quousque, Domine, qui iustus et verus es, non vindicas sanguinem nostrum de iis qui habitant terram?" (Apoc. VI. 10). Ibi enim positae divinis assistunt sacrificiis. Sed beati sunt qui haec merentur . . . . Beata illa anima quae occurrentes sibi aëreas daemonum turmas profusi in martyrio sanguinis cruore deturbat . . . . Beatae sunt ergo animae quae sic Christum sequuntur, quomodo eas Christus praecessit. Et ideo quia sic sequuntur, usque ad ipsum Dei altare perveniunt, ubi est ipse Dominus Jesus Christus pontifex futurorum bonorum.

bei den abendländischen Schriftstellern. **Tertullian** spricht dieselbe an verschiedenen Stellen seiner Schriften aus, und zwar in vielfach völlig mit Origenes übereinstimmender Weise. So nennt er den Martertod die „zweite Untertauchung“ [1]), das „zweite Bad“; er wendet ebenfalls den oben angeführten Ausspruch des Herrn auf das Martyrium an und sieht in dem Blut und Wasser, das aus der geöffneten Seite des Herrn hervorfloss, diese beiden Taufen versinnbildet [2]). Im Martertod werden alle Sünden vergeben; darum danken die Christen den sie verurtheilenden Richtern für deren Urtheilsspruch; von ihnen zum Tod verurtheilt, werden die Christen von Gott freigesprochen [3]). Mit Berücksichtigung der vielen Gefahren, welche dem Christen nach Empfang der Taufe drohen und welche Vielen zum Verderben werden, hat Gott dieses zweite Mittel zur vollkommenen Vergebung aller Sünden und zur sichern Erreichung des ewigen Heiles eingesetzt. Das Martyrium ist der höchste Ausdruck der vollkom-

---

1) Tert. de patientia, c. XIII (ed. Oehler, I, 610): Cum vero producitur ad experimentum felicitatis, ad occasionem *secundae intinctionis*, ad ipsum divinae sedis ascensum, nulla plus illic quam patientia corporis.

2) De baptismo, c. XVI (ed. Oehler, I, p. 634): Est quidem nobis etiam secundum lavacrum, unum et ipsum, sanguinis scilicet, de quo dominus: Habeo, inquit, baptismo tingui, cum iam tinctus fuisset. Venerat enim per aquam et sanguinem, sicut Joannes scripsit, ut aqua tingueretur, sanguine glorificaretur, proinde nos facere aqua vocatos, sanguine electos. Hos duos baptimos de vulnere perfossi lateris emisit, quatenus qui in sanguinem eius crederent, aqua lavarentur, qui aqua lavissent, etiam sanguinem potarent. Hic est baptismus qui lavacrum [illegible] acceptum repraesentat et perditum reddit. Vgl. Tert. de pu[illegible] IX (ed. cit. p. 812).

[illegible]pologeticus, c. L. (ed. Oehler, I, p. 301): Illa ipsa obstinatio, [illegible]probratis, magistra est. Quis enim non contemplatione eius con[illegible]d requirendum quid intus in re sit? quis non, ubi requisivit, [illegible] ubi accessit, pati exoptat, ut totam dei gratiam redimat, ut veniam ab eo compensatione sanguinis sui expediat? Omnia [illegible]nic operi delicta donantur. Inde est, quod ibidem sententiis [illegible] gratias agimus. Ut est aemulatio divinae rei et humanae, cum [illegible] a vobis, a deo absolvimur.

menen Liebe, und die Liebe bedeckt die Menge der Sünden [1]).

Tertullians grosser Schüler Cyprian vergleicht ebenfalls das Martyrium mit der Taufe, und sieht in jenem eine zweite Taufe, die erhabener und vollkommener ist als diese: das möge man den Christen, in der Gefahr der Verfolgung, vortragen, damit sie auf den Martertod vorbereitet werden [2]). In dem Ketzertaufstreite war der Glaube, dass die vor Empfang der Taufe gemarterten Katechumenen ebenso die Krone der ewigen Glorie erlangten, wie die vor dem Martyrium Getauften, gegen Cyprians Ansicht über die Ketzertaufe vorgebracht worden. Darum sieht sich dieser veranlasst, in dem Briefe an Jubaianus die Frage zu behandeln und das Argument zu widerlegen. Wir ersehen daraus, dass die Glaubensanschauung über den vollen Ersatz der Wassertaufe

---

1) Tert. Scorpiace, c. VI (ed. cit. I, 512): Prospexerat et alias Deus imbecillitates conditionis humanae, adversarii insidias, rerum fallacias, saeculi retia, etiam post lavacrum periclitaturam fidem, perituros plerosque rursum post salutem, qui vestitum obsoletassent nuptialem, qui faculis oleum non praeparassent, qui requirendi per montes et saltus et humeris essent reportandi. Posuit igitur secunda solatia, et extrema praesidia, dimicationem martyrii et lavacrum sanguinis exinde securum. De cuius felicitate David: Beati quorum dimissae sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputaverit Deus delictum. Proprie enim martyribus nihil iam reputari potest, quibus in lavacro ipsa vita deponitur. Sic dilectio operit multitudinem peccatorum quae Deum scilicet diligens ex totis viribus suis, quibus in martyrio decertat, ex tota anima sua, quam pro Deo ponit, hominem martyrem excudit.

2) Cyprian, ad Fortunatum, praef. c. 4 (ed. Hartel, I, p. 319): Nos tantum qui Domino permittente primum baptisma credentibus dedimus ad aliud quoque singulos praeparemus insinuantes et docentes hoc esse baptisma in gratia maius, in potestate sublimius, in honore pretiosius, baptisma in quo angeli baptizant, baptisma in quo Deus et Christus eius exultant, baptisma post quod nemo iam peccat, baptisma quod fidei nostrae incrementa consummat, baptisma quod nos de mundo recedentes statim Deo copulat. in aquae baptismo accipiuntur peccatorum remissa, in sanguinis corona virtutum. amplectenda res est et optanda et omnibus postulationum nostrarum precibus expetenda, ut qui servi Dei fuimus simus et amici.

durch das Martyrium für den Christusgläubigen von allen kirchlichen Lehrern festgehalten wurde[1]). Erwähnen wir hier noch, dass in den Martyrakten des Rogatianus und Donatianus, von denen jener als Katechumen den Tod erlitt, Donatianus in seinem Gebete für ihn zu Gott fleht, er möge den reinen Glauben des Rogatianus als Taufe, die Vergiessung des Blutes als Firmung ansehen[2]).

Der Martertod ist der vollkommene Sieg über den Fürsten der Finsterniss und die bösen Dämonen, welche mit allen Kräften arbeiten, die Menschen von der Erlangung des Heiles abzuhalten. Dies geht aus verschiedenen der bisher angeführten Zeugnisse hervor. Nach Tertullian wird

---

1) Cyprianus, Epistula LXXIII, c. 22 (ed. Hartel, II, p. 795): Quo in loco quidam, quasi evacuare possint humana argumentatione praedicationis evangelicae veritatem, catecuminos nobis opponunt, si quis ex his antequam in ecclesia baptizetur in confessione nominis adprehensus fuerit et occisus, an spem salutis et praemium confessionis amittat, eo quod ex aqua prius non sit renatus. sciant igitur eiusmodi homines suffragatores et fautores haereticorum catecuminos illos primo integram fidem et ecclesiae veritatem tenere et ad debellandum diabolum de divinis castris cum plena et sincera Dei patris et Christi et Spiritus sancti cognitione procedere, deinde nec privari baptismi sacramento, utpote qui baptizentur gloriosissimo et maximo sanguinis baptismo, de quo et Dominus dicebat habere se aliud baptisma baptizari. sanguine autem suo baptizatos et passione sanctificatos consummari et divinae pollicitationis gratiam consequi declarat in evangelio idem Dominus, quando ad latronem in ipsa passione credentem et confitentem loquitur et quod secum futurus sit in paradiso pollicetur. — Vgl. auch die Schrift de rebaptismate, c. 11 (ed. Hartel, III, 82), c. 14 (ed. cit. p. 87).

2) Passio ss. Rogatiani et Donatiani, c. V (Ruinart, ed. Ratisp. p. 323): Beatus autem Rogatianus sine baptismatis gratia se perventum [illegible]ntristatur, sed hoc sibi ex fide credidit esse pro lavacro, si fra[illegible] catholici osculum mereretur. Quo comperto, beatus Donatianus [illegible]mano his verbis fudit preces ad Dominum dicens: Domine Jesu [illegible] apud quem hoc obtinent prompta vota, quod facta, quia ubi [illegible]uisse impedit, sufficere creditur voluisse, cum nobis donasti eli[illegible]bi soli posse reservasti: sit famulo tuo Rogatiano pura fides [illegible] baptismatis, et si contigerit, persistente praeside, crastina die [illegible]riente gladio interire, sanguinis effusio fiat ei chrismatis sacra[illegible]m.

der Christ durch den Glauben dem Rachen des Teufels entrissen, durch das Martyrium aber schlägt er diesen Feind des Heiles völlig nieder; durch den Glauben wird der Christ befreit vom Teufel, durch den Martertod verdient er sich die Krone des vollständigen Sieges über denselben [1]). Besonders Origenes sieht, in Folge seiner Anschauungen über die Geisterwelt überhaupt und deren Thätigkeit den Menschen gegenüber, in den Verfolgungen einen direkten Kampf der Kirche mit den bösen Mächten der Finsterniss, und die Blutzeugen Christi entwaffnen mit Christus die Mächte und die Gewalten und triumphiren mit ihm. Denn gleichwie sie seine Leidensgenossen sind, so nehmen sie auch Theil an den in seinem Leiden vollbrachten Heldenthaten, und zu diesen zählt der Triumph über die bösen Mächte und Gewalten [2]). Dadurch dass die Seelen derjenigen, die um des christlichen Glaubens willen sterben, herrlich und glorreich den Leib verlassen, schwächen sie die Macht der Dämonen und vereiteln deren böse Anschläge wider die Menschen. Darum glaubt Origenes, die Dämonen scheuen sich, es nochmals mit der Rache zu versuchen, weil sie aus Erfahrung wissen, dass sie von den Blutzeugen der Wahrheit besiegt werden. Und

---

1) Tertullian, Scorpiace, c. VI (ed. Oehler, I, p. 509): Sed si certaminis nomine Deus nobis martyria proposuisset, per quae cum adversario experiremur, ut, a quo libenter homo elisus est, eum iam constanter elidat, hic quoque liberalitas magis quam acerbitas Dei praeest. Evulsum enim hominem de diaboli gula per fidem iam et inculcatorem eius voluit efficere per virtutem, ne solummodo evasisset, verum etiam evicisset inimicum. Amavit, qui vocaverat in salutem, invitare et ad gloriam, ut, qui gaudebamus liberati, exultemus etiam coronati.

2) Origenes, Ermunterung zum Martyrium, c. 42 (ed. Koetschau, I, p. 39): Φησὶ δὲ διὰ προφήτου ὁ θεός· „καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι.“ ποῖος οὖν ἄλλος εὐπρόσδεκτος καιρός, ἢ ὅτε διὰ τὴν εἰς θεὸν ἐν Χριστῷ εὐσέβειαν ὑπὸ φρουρὰν πομπεύοντες ἐν τῷ κόσμῳ καὶ θριαμβεύοντες μᾶλλον ἤπερ θριαμβευόμενοι ἀπαγόμεθα; οἱ γὰρ ἐν Χριστῷ μάρτυρες συναπεκδύονται αὐτῷ „τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας“ καὶ συνθριαμβεύουσιν ὡς κοινωνοὶ τῶν παθημάτων αὐτοῦ γενόμενοι οὕτως καὶ τῶν ἐν τοῖς παθήμασιν αὐτοῦ ἀνδραγαθημάτων, ἐξ ὧν ἐστι καὶ τὸ θριαμβεῦσαι „τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας,“ ἃς μετ' ὀλίγον ὄψεσθε νενικημένας καὶ κατῃσχυμμένας.

bis sie die erlittene Niederlage vergessen, dürfte die Welt mit den Christen wohl in Frieden bleiben. Wenn sie aber ihre Kräfte wieder sammeln und, durch ihre Bosheit verblendet, an den Christen sich zu rächen suchen, indem sie dieselben verfolgen, werden sie überwunden und geschlagen werden; und die Seelen der Gerechten, welche dann ihr Leben wieder für den Glauben hingeben, werden die Heeresmacht des Bösen aufs neue niederwerfen. Die Dämonen lassen sich darum zuweilen mit den Christen, die den Gerichten überliefert werden, in einen Kampf ein; das Bekenntniss der Einen bereitet ihnen Qualen, die Verleugnung der Andern macht ihnen neuen Muth[1]). So sind die Martyrer gleichsam die Beschützer der ganzen Kirche vor der Macht der Dämonen[2]).

Die Seelen der Martyrer geniessen in höherem Grade als diejenigen aller andern Christen die Freuden des Himmels; sie gelangen gleich nach dem Tode in den Besitz der himmlischen Glorie; sie kommen sofort zu Gott und Christus in das himmlische Reich. Es ist bekannt, wie verschieden die Ansichten der Schriftsteller unserer Epoche sind in Bezug auf den Zustand der abge-

1) Origenes, Gegen Celsus, VIII, c. 44 (ed. Koetschau, II, p. 258): Ἀλλ' ἐπεὶ αἱ ψυχαὶ τῶν διὰ χριστιανισμὸν ἀποθνησκόντων δι' εὐσέβειαν μετ' εὐκλείας ἀπαλλαττόμεναι τοῦ σώματος καθῄρουν τὴν δύναμιν τῶν δαιμόνων καὶ ἀτονωτέραν αὐτῶν ἐποίουν τὴν κατὰ τῶν ἀνθρώπων ἐπιβουλήν, διὰ τοῦτο οἶμαι τῇ πείρᾳ μαθόντες οἱ δαίμονες ἑαυτοὺς ἡττωμένους καὶ κρατουμένους ὑπὸ τῶν μαρτύρων τῆς ἀληθείας ἐφοβήθησαν πάλιν ἥκειν ἐπὶ τὸ ἀμύνεσθαι· καὶ οὕτως, ἕως ἐπιλάθωνται ὧν πεπόνθασι πόνων, εἰκὸς εἶναι τὴν τοῦ κόσμου πρὸς Χριστιανοὺς εἰρήνην. ἐπὰν δὲ συλλέξωνται τὴν δύναμιν καὶ ὑπὸ τῆς κακίας τυφλούμενοι πάλιν ἀμύνεσθαι θέλωσι καὶ Χριστιανοὺς διώκειν, πάλιν καθαιρεθήσονται· καὶ τότε πάλιν αἱ ψυχαὶ τῶν εὐσεβούντων καὶ διὶ εὐσέβειαν ἀποδυομένων τὰ σώματα καθελοῦσι τὸ τοῦ πονηροῦ στρατόπεδον. — Das Martyrerblut zerstört die Macht der Dämonen: Orig., Comm. in Joan. tom. VI, n. 36 (Migne, P. Gr. XIV, 293).

2) In den Martyrerakten erscheint regelmässig der Teufel als der Feind, welcher die Blutzeugen bekämpft und besiegen will. Durch ihre Standhaftigkeit bis zum Tode überwinden die Martyrer ihren Gegner. Die diesbezüglichen Stellen sind so zahlreich, dass eine Aufzählung derselben unnütz erscheint.

schiedenen Seelen im Jenseits bis zum Weltende. Allein darin stimmen alle überein, dass die Blutzeugen direkt zu Gott in den Himmel gelangen, selbst wenn auch für sie, wie für alle Auserwählten, die Apostel nicht ausgenommen, nach der Ansicht Einzelner, die volle Seligkeit erst nach dem Weltende und dem letzten Gerichte eintritt. Diese allgemeine Ueberzeugung ist wichtig für die Beurtheilung der Beziehungen zwischen den Seelen der Blutzeugen und den Gläubigen auf Erden. Irenaeus lehrt, dass die Kirche, wegen der Liebe die sie zu Gott hat, an allen Orten eine Menge von Martyrern zum Vater voraus sendet[1]. Die Ausdrücke, welche Clemens von Alexandrien gebraucht, um den Lohn des Martyriums zu schildern, nöthigen ebenfalls zu dem Schlusse, dass er den Blutzeugen gleich nach dem Tode einen besonderen Lohn im Himmel zuerkennt. Die Thüre des gewaltsamen Todes bezeichnet er als den Anfang des wahren Lebens[2]. Der Martyrer enteilt zu den höhern Regionen, indem er den Leib jenen zurücklässt, die bloss diesen festhalten können[3]; er strebt, durch den Tod befreit, zum Herrn, und wird durch den Wechsel des Lebens nicht in anderer Weise berührt, als Einer der von einem Lebens-

---

1) Irenaeus, Adv. haer. IV, c. 33, n. 9 (ed. Stieren, I, 671): Quapropter ecclesia omni in loco ob eam, quam habet erga Deum dilectionem, multitudinem martyrum in omni tempore praemittit ad Patrem. — Vgl. ibid. c. 31, n. 3 (ed. cit. I, 663 s.).

2) Clemens Alex., Stromata, lib. IV, cap. VII, n. 44 (ed. Dindorf, II, 341): Τοῖς δὲ ἀθλίοις τῶν ἀνθρώπων θάνατος εἶναι ὁ βιαιότατος ἡ δι' αἵματος μαρτυρία τοῦ κυρίου δοκεῖ, οὐκ εἰδόσι τῆς ὄντως οὔσης ζωῆς ἀρχὴν εἶναι τὴν τοιαύτην τοῦ θανάτου πύλην, καὶ οὔτε τὰς τιμὰς τὰς μετὰ θάνατον τῶν ὁσίως βεβιωκότων οὔτε τὰς κολάσεις τῶν ἀδίκως καὶ ἀσελγῶς πεπολιτευμένων συνεῖναι βούλονται . . .

3) Stromata, lib. IV, cap. VIII, n. 2 (ed. cit. II, 349): Οὔτ' οὖν ἡ τῆς εὐδαιμονίας ἐλπὶς οὔθ' ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπη δυσανασχετεῖ πρὸς τὰ ὑποπίπτοντα, μένει δὲ ἐλευθέρα κἂν θηρίοις τοῖς ἀγριωτάτοις κἂν τῷ παμφάγῳ ὑποπέσῃ πυρὶ κἂν κατακτείνηται βασάνοις τυραννικαῖς, ταῖς θείαις ἀπαρτωμένη φιλίαις ἀδούλωτος ἄνω περιπολεῖ, τὸ σῶμα παραδοῦσα τοῖς τούτου μόνου ἔχεσθαι δυναμένοις.

alter in das andere übergeht[1]). Aehnliche Gedanken finden wir bei Origenes. Wollen wir unsere Seelen retten, mahnt er, um sie besser denn als Seele wieder zu erhalten, so lasset sie uns durch das Martyrium verlieren. Wenn wir sie nämlich um Christi willen verlieren, und sie dadurch ihm zu Füssen legen, dass wir für ihn sterben, so werden wir ihr das wahre Heil erwerben[2]). Wenn der hl. Paulus in den dritten Himmel entrückt wurde und geheimnissvolle, für Menschen unaussprechliche Worte hörte, so werden die Martyrer nach dem Tode Mehreres und Grösseres erkennen und nicht wieder herabsteigen; wenn sie sich von den Jüngern Christi nicht trennen, werden sie ebenfalls die Himmel durchdringen, sich nicht bloss über die irdischen Geheimnisse erheben, sondern auch über die Himmel und die himmlischen Dinge[3]). Noch mehr: Wer jenen Kelch trinkt, den Jesus getrunken hat, nämlich durch das Martyrium dem Herrn ähnlich wird, der wird mit dem König der Könige thronen, herrschen und richten[4]). Die Martyrer nehmen also nach des Origenes' Anschauung direkten Antheil an der Herrlichkeit Christi im Himmel. Zwar müssen, wie er meint, alle Seelen bei ihrem Eintritt in die andere Welt durch die Feuertaufe hindurch; und diejenigen, welche mit Sünden befleckt ankommen, aber doch zum Paradies gelangen, werden in diesem Feuer gereinigt[5]). Da aber die Seelen der Mar-

---

1) Stromata, lib. IV, c. XI, n. 80 (ed. cit. II, 362): Διὰ τί δὲ οὐ βοηθεῖσθε διωκόμενοι; φασί. τί γὰρ καὶ ἀδικούμεθα ὡς πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς θανάτῳ ἀπολυόμενοι πρὸς τὸν κύριον καὶ καθάπερ ἡλικίας μεταβολὴν, οὕτω δὲ καὶ βίου ἐναλλαγὴν ὑπομένοντες; εἰ δὲ εὖ φρονοῖμεν, χάριν εἰσόμεθα τοῖς τὴν ἀφορμὴν τῆς ταχείας ἀποδημίας παρεσχημένοις, εἰ δι' ἀγάπην μαρτυροῖμεν, εἰ δὲ μὴ, φαῦλοί τινες ἄνδρες εἶναι τοῖς πολλοῖς ἐδοκοῦμεν ἡμεῖς. — Vgl. c. XII, n. 84 (ed. cit. II, 364).

2) Origenes, Vom Martyrium, c. 12.

3) Ibid. c. 13.

4) Ibid. c. 28.

5) Origenes, Selecta in Psalmos, hom. III, n. 1 (ed. Lommatzsch, 12, p. 181): Et ut ego arbitror, omnes nos venire necesse est ad illum

tyrer von jeder Sünde rein im Jenseits ankommen, so gelangen sie ohne irgend welchen Schaden durch dieses Reinigungsfeuer hindurch an den besondern ihnen bestimmten Ort über den Himmeln am Throne Gottes.

Am ausdrücklichsten betont Tertullian das Privileg der Martyrer, gleich nach dem Tode zum Herrn in das himmlische Paradies zu gelangen. Die Seelen aller verstorbenen Gläubigen müssen den Tag der Ankunft des Herrn erwarten, ehe sie zu den himmlischen Freuden gelangen können; sie erwarten in der Unterwelt die festgesetzte Zeit für das Gericht. Bloss die Martyrer sind ausgenommen; ihre Seelen gelangen unmittelbar zum Herrn[1]). Jene Anschauung Tertullians über die Unterwelt stiess auf Widerspruch; man hielt ihm entgegen, dass Christus desshalb in die Unterwelt stieg, damit die Christen nicht in dieselbe gelangen; ferner, welcher Unterschied dann zwischen den Heiden und Christen sei, wenn alle Todten in denselben Kerker gelangten. Darauf antwortet er mit dem Hinweis darauf, dass erst die Zeichen kommen müssen, die der Ankunft des Herrn vorangehen, ehe der Himmel erschlossen werde; dann führt er geradezu als

---

ignem. Etiamsi Paulus sit aliquis, vel Petrus, venit tamen ad illum ignem. Sed illi tales audiunt: „etiamsi per ignem transeas, flamma non aduret te." Si vero aliquis similis mei peccator sit, veniet quidem ad ignem illum sicut Petrus et Paulus, sed non sic transiet sicut Petrus et Paulus. Et quemadmodum ad rubrum mare venerunt Hebraei, venerunt et Aegyptii, sed Hebraei quidem transierunt mare rubrum, Aegyptii autem demersi sunt in ipso: hoc modo etiam nos si quidem Aegyptii sumus, et sequimur Pharaonem diabolum, praeceptis ejus obedientes, demergemur in illum fluvium, sive lacum igneum, cum inventa fuerint in nobis peccata, quae sine dubio ex praeceptis elegimus Pharaonis. Si autem sumus Hebraei, et sanguine agni immaculati sumus redemti, si non portamus nobiscum fermentum nequitiae, ingredimur quidem et nos fluvium ignis. — Vgl. in Exodum hom. VI, n. 4 (ed. cit. 9, p. 63); in Lucam hom. XXIV (ed. cit. 5, p. 179).

1) Tertullian, de resurrectione carnis, c. 43 (ed. Oehler, II, 522): Nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes dominum, nisi ex martyrii praerogativa, paradiso scilicet, non inferis, diversurus.

Argument für seine Ansicht von der Unterwelt an, dass Johannes in der Apokalypse nur die Seelen der Martyrer im Himmel zeige; und dass Perpetua in ihrer Vision bloss ihre Mitmartyrer im Himmel gesehen habe. In echt Tertullianischer Weise schliesst er: Der ganze Schlüssel des Paradieses ist dein Blut[1]). Die verschiedenen „Wohnungen beim Vater" sind eben bestimmt für die Verschiedenheit der Verdienste[2]).

Der hl. Cyprian vertritt dieselbe Ansicht in Bezug auf die Martyrer; sie werden sofort nach dem Tode der himmlischen Krone theilhaftig und treten ein in die Reihen der Engel. Um nur ein Zeugniss desselben anzuführen, so schreibt er an mehrere Bekenner in den Bergwerken: „Expectatis cotidie laeti profectionis vestrae salutarem diem et iam iamque de saeculo recessuri ad martyrum munera et domicilia divina properatis, post has mundi tenebras visuri

1) De anima, cap. 55 (ed. Oehler, tom. II, 642): Sed in hoc, inquiunt, Christus inferos adiit, ne nos adiremus Ceterum quod discrimen ethnicorum et christianorum, si carcer mortuis idem? Quomodo ergo anima exhalabit in caelum, Christo illic adhuc sedente ad dexteram patris, nondum dei iussu per tubam archangeli audito, nondum illis, quos domini adventus in saeculo invenerit, obviam ei ereptis in aëram, cum his qui mortui in Christo primi resurgent? Nulli patet coelum, terra adhuc salva, ne dixerim clausa. Cum transactione enim mundi reserabuntur regna caelorum . . Sed in aethere dormitio nostra cum puerariis Platonis, aut in aere cum Ario, aut circa lunam cum Endymionibus Stoicorum. Immo, inquis, in paradiso, quo iam tunc et patriarchae et prophetae appendices dominicae resurrectionis ab inferis migraverint. Et quomodo Joanni in spiritu paradisi regio revelata, quae subicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit? Quomodo Perpetua fortissima martyr sub die passionis in revelatione paradisi solos illic commartyres suos vidit, nisi quia nullis romphaea paradisi ianitrix cedit nisi qui in Christo decesserint, non in Adam? Nova mors pro deo et extraordinaria pro Christo alio et privato excipitur hospitio. Agnosce itaque differentiam ethnici et fidelis in morte, si pro deo occumbas ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas et sequaris dominum, ut ipse praecepit. Tota paradisi clavis tuus sanguis est.

2) Tert, Scorpiace, c. 6 (ed cit. I, 511); c. 12 (ibid. 527). Vgl. ad martyras, c. 4 (ibid. 13); de resurrectione carnis, c. 43 (ed. cit. II, 522).

candidissimam lucem et accepturi maiorem passionibus omnibus et conflictationibus claritatem[1]).“ Dass auch in den andern christlichen Kreisen im Abendlande dieselbe feste Ueberzeugung herrschte, ersehen wir aus den Briefen der Bekenner Moyses, Maximus und ihrer Genossen an den hl. Cyprian, in welchen die Grösse des blutigen Zeugnisses für den christlichen Glauben mit begeisterten Worten geschildert wird. Beim Lesen des Briefes Cyprians konnten sie gleichsam mit den Augen die Martyrer verfolgen, wie sie in den Himmel einzogen und unter den Engeln und himmlischen Mächten ihren Platz einnahmen[2]); und unter den Herrlichkeiten des Martertodes wird ausdrücklich erwähnt, dass die Blutzeugen ohne jeden Aufschub das himmlische Reich erlangen[3]). Die gleiche allgemeine Ueberzeugung geht aus

---

1) Epist. LXXVI, c. 7 (ed. Hartel, II, 832). Vgl. Ep. LV, c. 20 (ibid. 638); ep. LVIII, c. 3 (ibid. 658); ep. LXVI, c. 7 (ib. 731); de bono patientiae, c. 10 (ed. cit. I, 404). — S. Atzberger, Eschatologie, S. 584 f. Die Sache ist zu klar, als dass wir länger dabei zu verweilen brauchen.

2) Epistula XXXI inter Cypr. c. 2 (ed. Hartel, II, p. 558): Percepimus igitur, iterum dicemus, frater Cypriane, magna gaudia, magna solacia, magna fomenta, maxime quod et gloriosas martyrum non dicam mortes sed immortalitates gloriosis et condignis laudibus prosecutus es tales enim excessus talibus vocibus personandi fuerunt, ut quae referebantur sic dicerentur qualiter facta sunt. ex tuis ergo litteris vidimus gloriosos illos martyrum triumphos et oculis nostris quodammodo caelum illos petentes prosecuti sumus et inter angelos ac potestates dominationesque caelestes constitutos quasi contemplati sumus. sed et Dominum apud patrem suum testimonium illis promissum perhibentem auribus nostris quodammodo sensimus. hoc est ergo quod et nobis animum in dies erigit et ad consequendos gradus tantae dignationis incendit.

3) Epistula XXXI inter Cypr. c. 3 (ed. Hartel, II, p. 559): Quid enim gloriosius quidve felicius ulli hominum poterit ex divina dignatione contingere quam inter ipsos carnifices interritum confiteri Dominum Deum, quam saevientis saecularis potestatis varia et exquisita tormenta etiam extorto et excruciato et excarnificato corpore Christum Dei filium etsi recedente sed tamen libero spiritu confiteri, quam relicto mundo caelum petisse, quam desertis hominibus inter angelos stare, quam inpedimentis omnibus saecularibus ruptis in conspectu Dei iam se liberum sistere, quam caeleste regnum sine ulla cunctatione retinere, quam collegam passionis cum Christo in Christi nomine factum fuisse,

den Martyrakten des III. Jahrhunderts hervor, besonders aus jenen Visionen, in welchen die Bekenner unter verschiedenen allegorischen Bildern den Himmel sehen und daraus auf ihren baldigen Tod und ihren Eingang zu den himmlischen Freuden schliessen [1]).

So sind in den Augen der Gläubigen jener Zeit die Martyrer vollkommene Nachfolger des Herrn, auserwählte Freunde Gottes, heldenmüthige Streiter und Sieger im Kampfe gegen die Mächte der Finsterniss und die Feinde der Kirche; sie empfangen sofort nach ihrem Tode einen besonders ausgezeichneten Lohn im Himmel als Preis für ihren glorreichen Sieg. Sehen wir nun des nähern, wie sich auf Grund dieser bevorzugten Stellung die Beziehungen der Gläubigen zu den Blutzeugen gestalteten.

Zunächst genossen die Martyrer in der Kirche die grösste Verehrung und Hochachtung wegen ihres ruhmvollen Bekenntnisses. Dies noch im einzelnen nachzuweisen, ist zwecklos; es geht auf das klarste hervor aus den bisher angeführten Zeugnissen über die grossen Vorzüge des Martyriums. Mit Stolz konnten die Christen hinweisen auf die grosse Zahl derer, welche mit ihrem Blute Zeugniss abgelegt hatten für den Glauben. Schon sehr früh, nämlich beim hl. Irenaeus, finden wir das Martyrium in apologetischem Sinne verwerthet, indem dieser Kirchenlehrer darauf hinweist, dass sich nur in der katholischen Kirche Blutzeugen finden; alle andern haben keine solchen aufzuweisen und behaupten,

---

quam iudicis sui divina dignatione iudicem factum fuisse, quam immaculatam conscientiam de confessione nominis reportasse. — Man sieht die völlige Uebereinstimmung mit den Anschauungen, und zum Theil mit den Ausdrücken, welche wir bei Cyprian finden.

1) Vgl. Passio ss. Perpetuae et Felicitatis, c. IV, c. XI—XII (ed. Pio Franchi de' Cavalieri, p. 112, 126 ff.); Passio ss. Jacobi, Mariani etc. (Ruinart, ed. cit. 268, 272); Acta martyrum Scillitanorum (bei Neumann, der römische Staat und die christl. Kirche, I, 74); Acta ss. Fructuosi etc. (Ruinart, 266); Passio ss. Montani et Lucii, c. XXII (ed. Pio Franchi, p. 85).

ein solches Martyrium sei nicht nothwendig[1]). Indem Irenäus auf das Wort Christi hinweist, er werde diejenigen vor dem himmlischen Vater bekennen, die seinen Namen vor den Menschen bekennen, widerlegt er solche, welche die Martyrer verachteten und die Christen tadelten, die wegen des Bekenntnisses des Herrn getödtet wurden; diese Verächter des Martyriums werden dereinst durch Christus zu Schanden gemacht werden[2]). In den Augen der Gläubigen waren in dieser Zeit die Martyrer die Heiligen im eminenten Sinne; sie erhalten die ehrenvollsten Beinamen: μακάριος[3]), bene-

---

1) Irenaeus, Adv. haer. IV, c. 33, n. 9 (ed. Stieren, I, 671): Quapropter ecclesia omni in loco ob eam, quam habet erga Deum dilectionem, multitudinem martyrum in omni tempore praemittit ad Patrem; reliquis autem omnibus non tantum non habentibus hanc rem ostendere apud se, sed nec quidem necessarium esse dicentibus tale martyrium; esse enim martyrium verum sententiam eorum: nisi si unus aut duo aliquando per omne tempus ex quo Dominus apparuit in terris, cum martyribus nostris, quasi et ipse misericordiam consecutus, opprobrium simul baiulavit nominis et cum eis ductus est, velut adiectio quaedam donata eis. Opprobrium enim eorum, qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, et omnes poenas sustinent, et mortificantur propter eam quae est ergo Deum dilectionem, et confessionem Filii eius, sola ecclesia pure sustinet (saepe debilitata, et statim augens membra, et integra fiens; quemadmodum et typus eius, quae fuit illius Lot, salis figmentum) similiter ut veteres prophetae sustinentes persecutionem, quemadmodum Dominus ait: Sic enim persecuti sunt prophetas, qui ante vos fuerunt; quoniam nove quidem, sed idem Spiritus requiescens super eam, ab his qui non recipiunt Verbum Dei, persecutionem patitur.

2) Adv. haer. III, c. 18, n. 5 (ed. Stieren, I, p. 520): Etenim ipse confessurum se promittebat coram Patre suo eos, qui confiterentur nomen suum coram hominibus; negaturum autem eos qui negarent eum et confusurum qui confunderentur confessionem eius. Et quum haec ita se habeant, ad tantam temeritatem progressi sunt quidam, ut etiam martyres spernant et vituperent eos, qui propter Domini confessionem occiduntur, et sustinent omnia a Domino praedicta, et secundum hoc conantur vestigia assequi passionis Domini, passibilis martyres facti; quos et concedimus ipsis martyribus. Quum enim inquiretur sanguis eorum, et gloriam consequentur, tunc a Christo confundentur omnes qui inhonoraverunt eorum martyrium.

3) Acta martyr. Lugdunensium, bei Eusebius, hist. eccles. V, 1—3, passim.

dicti[1]), beati[2]), fortissimi ac beatissimi[3]). In begeisterten Worten preist Cyprian die Kirche selig, dass sie durch das glorreiche Blut der Martyrer verherrlicht wird[4]). Wir sehen daher auch, wie die Bekenner, welche in den Gefängnissen schmachteten und bereits Qualen für ihre Standhaftigkeit im Glauben erduldet hatten, auf alle Weise von den Gläubigen geehrt wurden. Nicht bloss suchte man Mittel und Wege, um denselben alle Erleichterungen zu verschaffen, was sich eigentlich von selbst verstand, sondern man erwies ihnen auch besondere Ehrbezeugungen, z. B. dadurch, dass man deren Fesseln küsste[5]), selbst den Boden küsste, wo deren Füsse hin getreten hatten[6]), und sie als treue Bekenner pries[7]).

Die Standhaftigkeit der Martyrer unter den schrecklichsten Qualen war ein Beispiel für die andern Gläubigen und zugleich ein Gegenstand des Staunens für die Heiden, welche dadurch auf das Christenthum aufmerksam gemacht wurden. Clemens Alex. spricht nur die allgemeine Ueberzeugung aus, wenn er sagt, dass durch das Martyrium Allen

---

1) Tertullian, ad martyras, c. 1 (ed. Oehler, I, 3); c. 2 (ibid. 7).

2) Oefter in der Correspondenz des heil. Cyprian.

3) Cyprian, ep. X (ed. Hartel, II, 490, 491); ep. XV (ibid. 513). — Vgl. noch Passio ss. Perpetuae et Felicitatis, c. 21 (ed. Pio Franchi, 148).

4) Cyprianus, Epistula X. c. 5 (ep. Hartel, II, p. 494): O beatam ecclesiam nostram quam sic honor divinae dignationis inluminat, quam temporibus nostris gloriosus martyrum sanguis inlustrat. erat ante in operibus fratrum candida: nunc facta est in martyrum cruore purpurea. floribus eius nec lilia nec rosae desunt. certent nunc singuli ad utriusque honoris amplissimam dignitatem. accipiant coronas vel de opere candidas vel de passione purpureas. in caelestibus castris et pax et acies habent flores suos quibus miles Christi ob gloriam coronetur.

5) Tertullian, ad uxorem lib. II, c. 4 (ed. Oehler, I, 689).

6) Passio Philippi episcopi Heracl. (Ruinart, p. 444): Tanta autem cupiditate currebatur a singulis, ut nec nox a salutatione cessaret. Prostrati quotidie solo, Philippi vestigia sancta lambebant, scientes quantum in eo divini esset auxilii.

7) Vgl. die Schriften des Origenes und Tertullians an die Martyrer, und die vom heil. Cyprian an Bekenner gerichteten Briefe.

genützt wird, indem diejenigen, welche in der Kirche sind, gestärkt, die Heiden, welche das Heil suchen, zum Glauben geführt, die übrigen mit Staunen erfüllt werden[1]). Aehnliche Aeusserungen finden sich an zahlreichen Stellen der Schriften jener Zeit. Und die christlichen Lehrer unterlassen es nicht, die Gläubigen durch das Beispiel der Martyrer aufzumuntern, dass sie ebenfalls würdig vor Gott stehen, mit Leib und Seele darnach trachtend, zugleich mit den seligen Blutzeugen die Krone der Unsterblichkeit zu erlangen[2]). Die Martyrer wurden so als die Vorbilder für die Gläubigen angesehen, denen nachzueifern Alle sich bestreben sollen.

Von besonderer Wichtigkeit für die weitere Ausgestaltung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen wurde die von einzelnen Lehrern dieser Epoche entwickelte Ansicht über den satisfaktorischen Charakter des Martyriums. Wir haben bereits in der vorhergehenden Zeit Andeutungen, dafür gefunden, dass der Martertod, wie andere gute Werke Gott zu Gunsten Anderer dargebracht werden konnte, oder vielmehr, dass auf Grund des Martyriums durch den Blutzeugen für Andere von Gott Gnade und Segen erfleht werden konnte (s. oben S. 21). Diese Anschauung tritt uns jetzt in weiterer Entwicklung entgegen. Clemens von Alexandrien lehrt, dass Gott nicht die Leiden der Gerechten verursacht, sondern dieselben zulässt, um Gutes daraus hervorgehen zu lassen. Er erklärt den Ausspruch bei Isaias (V, 5):

---

1) Clemens Alex., Stromata, lib. IV, cap. IX, n. 73 (ed. Dindorf, II, 358): Δοθήσεται δέ τισιν, ἐὰν συμφέρῃ, ἀπολογήσασθαι, ἵνα διά τε τῆς μαρτυρίας διά τε τῆς ὁμολογίας ὠφελῶνται οἱ πάντες, ἰσχυροποιούμενοι μὲν οἱ κατ' ἐκκλησίαν, θαυμάζοντες δὲ καὶ εἰς πίστιν ὑπαγόμενοι οἱ ἐξ ἐθνῶν τὴν σωτηρίαν πολυπραγμονήσαντες, οἱ λοιποὶ δὲ ὑπ' ἐκπλήξεως κατεχόμενοι.

2) Hippolytus, Danielkommentar, II, 38 (ed. Bonwetsch, I, 116 s.): Ἡνίκα γὰρ ἄν τις τῶν ἁγίων ἐπὶ μαρτύριον κληθῇ καὶ μεγαλεῖά τινα ὑπὸ θεοῦ εἰς αὐτὸν γενηθῇ, εὐθέως πάντες ἰδόντες θαυμάζουσιν . . πολλοὶ δὲ δι' αὐτῶν πιστεύσαντες ὡσαύτως καὶ αὐτοὶ μάρτυρες θεοῦ γίνονται . ᾧ πιστεύσαντες καὶ ἡμεῖς ἀξίους ἑαυτοὺς θεῷ, παραστήσωμεν σωφρονοῦντι σώματι καὶ ψυχῇ καὶ πνεύματι, ἵνα τὸν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον καὶ ἡμεῖς λαβόντες ἅμα ταῖς μαρκαρίαις μάρτυσιν σὺν αὐτοῖς τὸν θεὸν ὑμνήσωμεν.

„Ich werde die Mauer zerstören und der Weinberg wird zertreten werden“ dahin, dass die Vorsehung Gottes durch Leiden die Menschen erzieht; Christus und die Apostel haben gelitten wegen unserer Sünden, die andern Menschen leiden wegen ihrer eigenen Sünden [1]). Hier werden somit den Leiden und dem Tode der Apostel in einem gewissen Sinne genugthuende Verdienste zugeschrieben, ähnlich den Leiden des Erlösers. Origenes geht weiter und vertritt die Ansicht, dass die Apostel und Martyrer durch ihren Tod die Sünden der Gläubigen austilgen; er führt für diese Meinung einen Schriftbeweis an, indem er zwei Stellen aus Paulusbriefen (2 Cor. XII, 15; 2 Tim. IV, 6) sowie die Stelle aus der Apokalypse, in welcher die Seelen der Getödteten unter dem Altare erscheinen, in diesem Sinne erklärt. Dann beklagt er, dass damals zu seiner Zeit keine Martyrien stattfanden, und gibt der Furcht Ausdruck, dass die Gläubigen seiner Zeit, wegen des Mangels an Opfern der Martyrer, vielleicht keine Verzeihung ihrer Sünden erlangen [2]). Er kommt öfter

1) Clemens Alex., Stromata, l. IV, c. 12, n. 87 (ed. Dindorf, II, 365): „Καθελῶ γοῦν, φησί, τὸν τοῖχον καὶ ἔσται εἰς καταπάτημα“ παιδευτικῆς τέχνης τῆς τοιάδε αὐτῆς οὔσης προνοίας ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων διὰ τὰς οἰκείας ἑκάστου ἁμαρτίας, ἐπὶ δὲ τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων διὰ τὰς ἡμῶν.

2) Origenes, In Num. hom. X, n. 2 (Migne, P. Gr. XII, 638): Sed redeamus ad pontificem nostrum, pontificem magnum qui penetravit coelos, Jesum Dominum nostrum; et videamus quomodo ipse cum filiis suis, apostolis scilicet et martyribus, sumit peccata sanctorum. Et quidem quod Dominus noster Jesus Christus venerit ut tolleret peccatum mundi et morte sua peccata nostra deleverit, nullus qui Christo credit ignorat. Quomodo autem et filii eius auferant peccata sanctorum, id est apostoli et martyres, si poterimus ex Scripturis divinis probare tentabimus. Audi primo Paulum dicentem: „Libenter enim, inquit, expendam et expendar pro animabus vestris“ (2 Cor. XII, 15); et in alio loco: „Ego enim iam immolor, inquit, et tempus regressionis“ sive „resolutionis meae instat“ (2 Tim. IV, 6.) Pro iis ergo quibus scribebat expendi se et immolari dicit Apostolus. Hostia autem cum immolatur, ad hoc immolatur ut eorum, quo quibus iugulatur, peccata purgentur. De martyribus autem scribit Joannes apostolus in Apocalypsi, quia animae eorum qui iugulati sunt propter nomen Domini Jesu assistunt altari (Apoc. VI); qui autem [illegible]tit altari, ostenditur fungi sacerdotis officio. Sacerdotis autem officium

auf diesen Gegenstand zu sprechen, begleitet aber fast regelmässig seine Ausführungen mit Ausdrücken der Unsicherheit; so in der Homilie 24 zum Buche Numeri, wo er die verschiedenen Opferthiere symbolisch erklärt und, wie das Lamm auf Christus, in ähnlichem Sinne die andern Opfer auf die Gerechten deutet, welche ihr Blut hingegeben haben und dadurch vielleicht für einen Theil dem Volke Sühne in den Augen Gottes verschafften[1]). Im Commentar zum Johannes-Evangelium bringt er diese Ansicht in Verbindung mit der andern, dass durch den Tod der Martyrer die Kräfte der Dämonen geschwächt werden, und so Viele, die durch die Dämonen besiegt worden waren, von der Last befreit werden, unter der sie geseufzt hatten. So erlangen durch den Tod

---

est, pro populi supplicare peccatis. Unde ego vereor, ne forte ex quo martyres non fiunt, et hostiae sanctorum non offeruntur pro peccatis nostris, peccatorum nostrorum remissionem non mereamur. Et ideo vereor, ne permanentibus in nobis peccatis nostris, accidat nobis illud quod de semetipsis dicunt Judaei, quia non habentes altare, neque templum, neque sacerdotium, et ob hoc nec hostias offerentes, peccata, inquit, nostra manent in nobis; et ideo venia nulla subsequitur. Et contra, nos dicere debemus, quia hostiae martyrum non offeruntur pro nobis, idcirco manent in nobis peccata nostra; non enim meremur persecutionem pati propter Christum, nec mori propter nomen Filii Dei. Et ideo etiam diabolus, sciens per passionem martyrii remissionem fieri peccatorum, non vult nobis publicas gentilium persecutiones movere; scit enim quia si ad reges et praesides adducamur propter nomen Christi, ad testimonium Judaeis et gentibus, gaudium nobis et exsultatio sit, quia merces nostra multa in coelis est.

1) Homilia 24 in Num., n. 1 (ed. Lommatzsch, 10, p. 293—295): Quod si agnus qui ad purificandum populum datus est, ad personam Domini et Salvatoris nostri refertur, consequens videtur quod etiam caetera animalia quae eisdem purificativis usibus deputata sunt, referri debeant similiter ad aliquas personas, quae per meritum sanguinis Christi purificationis aliquid humano generi conferant. Vide ergo ne forte sicut Dominus et Salvator noster quasi agnus ad occisionem ductus et in sacrificium altaris oblatus peccatorum remissionem universo praestitit mundo: ita fortassis et caeterorum sanctorum ac iustorum sanguis qui effusus est a sanguine Abel iusti usque ad sanguinem Zachariae prophetae qui interfectus est inter aedem et altare: alterius quidem sanguis sicut vitulae, alterius sicut hirci, aut caprae, aut alicuius horum fusus est ad expiandum pro parte aliqua populum.

der hl. Martyrer Viele in einer besondern Weise Kraft und Stärke, ähnlich wie derjenige, welcher eine Schlange tödtet oder bezaubert, so dass sie Niemanden mehr schadet, vielen Menschen Nutzen erweist [1]). So ergänzen die Martyrer gleichsam das, was an den Leiden Christi noch mangelt, wie Origenes in der Schrift vom Martyrium an Ambrosius und Protoktetus schreibt [2]); und wie das Blut des Abel von der Erde zum Himmel schrie, so darf man auch annehmen, dass die Stimme des Blutes sämmtlicher Martyrer zu Gott schreit. Denn gleichwie wir mit dem kostbaren Blute Jesu erkauft worden sind, während Jesus den Namen erhielt über alle Namen, ebenso werden vielleicht manche mit dem Blute der Martyrer erkauft, während diese selbst mehr erhöht werden, als wenn sie wohl Gerechte aber keine Blutzeugen geworden wären [3]).

Diese Darstellung des Origenes über die geistige Kraft des Martyrerblutes als Lösegeld für die Sünden ist eine Sonderansicht des Alexandrinischen Gelehrten. Allein die derselben zu Grunde liegende Anschauung, dass der Martertod in den Augen Gottes genugthuenden Werth habe für Andere, war in weiteren Kreisen verbreitet; sie bildet meiner Ansicht

---

1) Origenes, Comment. in Joan. tom. VI, n. 36 (ed. Lommatzsch, 1, p. 260 f.).

2) Vom Martyrium, c. 36 (ed. Koetschau, I, 33).

3) Origenes, Ermunterung zum Martyrium, c. 50 (ed. Koetschau, I, p. 46): Καὶ τοῦτο δὲ γενώσκωμεν, ὅτι τὸ εἰρημένον περὶ τοῦ Ἄβελ ἀναιρεθέντος ὑπὸ τοῦ ἀνθρωποκτόνου καὶ ἀδίκου Κάϊν ἐφαρμόζει πᾶσιν, ὧν ἀδίκως ἐξεχύθη τὸ αἷμα. τὸ γάρ· „φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρός με ἐκ τῆς γῆς“ νομίσωμεν λέγεσθαι καὶ περὶ ἑκάστου τῶν μαρτύρων, ὧν ἡ φωνὴ τοῦ αἵματος βοᾷ πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῆς γῆς. τάχα δὲ καὶ ὥσπερ „τιμίῳ αἵματι“ τῷ τοῦ Ἰησοῦ ἠγοράσθημεν, Ἰησοῦ λαβόντος „τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,“ οὕτως τῷ „τιμίῳ αἵματι“ τῶν μαρτύρων ἀγορασθήσονταί τινες, καὶ αὐτῶν πλέον ὑψουμένων παρ' ὃ ὑψώθησαν ἂν δίκαιοι μὲν γενόμενοι μὴ μαρτυρήσαντες δέ· λόγον γὰρ ἔχει τί ἰδίως τὸν ἐν μαρτυρίῳ θάνατον ὕψωσιν καλεῖσθαι, ὡς δῆλον ἐκ τοῦ· „ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν.“ δοξάσωμεν οὖν καὶ ἡμεῖς ὑψώσαντες τῷ ἑαυτῶν θανάτῳ τὸν θεόν. ἐπείπερ ὁ μαρτυρῶν τῷ ἑαυτοῦ „θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν·“ ὅπερ καὶ αὐτὸ ἀπὸ Ἰωάννου μεμαθήκαμεν εἰπόντος· „ταῦτα δὲ εἶπε σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν.“

nach den Ausgangspunkt jener seit dem Ende des II. Jahrhunderts bezeugten Sitte, dass Bekenner, welche an dem Glauben standhaft vor dem Richter festgehalten und Qualen erlitten hatten, öffentliche Büsser, welche wegen „peccata ad mortem“ von der kirchlichen Gemeinschaft abgesondert worden waren, zur Wiederaufnahme in die Kirche empfahlen. Tertullian spricht sich in seiner Schrift „Ad martyras“ nicht im Prinzip gegen diese Sitte aus, da er die Martyrer ermahnt, den Frieden unter sich zu wahren, damit sie eventuell ihn andern verleihen können[1]). In diesem ältesten Zeugniss — die Schrift ist um 97 entstanden — erkennt somit Tertullian die Sitte an, er macht jedoch keine weiteren Angaben über die eigentliche Bedeutung jener Empfehlungen von Seiten der Bekenner. In „De pudicitia“, einer seiner letzten Schriften, die ganz erfüllt ist von Bitterkeit und Hass gegen die katholische Kirche, spricht er sich mit aller Entschiedenheit gegen das Recht der Bekenner aus, den kirchlichen Frieden, d. h. die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft, zu gewähren. Er stellt die Sache so dar, dass die Bekenner die Sünden vergeben; und da er das Recht der Sündenvergebung in seinem montanistischen Eifer dem Bischofe abspricht, so polemisiert er a fortiori dagegen, dass dem Bekenner das Recht verliehen werden könne, Sünden zu verzeihen; selbst im Augenblicke des Todes könne er es nicht, da die Vergebung der Sünden nur durch Gott (direkt und allein) geschehen könne[2]). Es ist nicht zu bezweifeln,

---

1) Tertullian, Ad martyras, 1 (ed. Oehler, I, p. 5): Nec illi (diabolo) tam bene sit in suo regno (sc. in carcere), ut vos committat, sed inveniat munitos et concordia armatos, quia pax vestra bellum est illi. Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Et ideo eam propterea in vobis habere et fovere et custodire debetis, ut, si forte, et aliis praestare possitis. — Vgl. die Noten bei Oehler, l. c.

2) De Pudicitia, cap. XXII (ed. Oehler, tom. I, 844): Domini enim, non famuli, est ius et arbitrium, dei ipsius, non sacerdotis. At tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem. Ut quisque ex consensione vincula induit adhuc mollia in novo custodiae nomine,

dass Tertullian hier, wie in seiner ganzen Polemik gegen die katholische Kirche in jener Schrift, stark übertreibt. Wohl scheinen einzelne ungebildete Christen damals, wie auch noch später, jene Empfehlungen der Bekenner zur Wiederaufnahme Abgefallener und anderer öffentlichen Büsser als Vergebung der Sünden durch die Bekenner aufgefasst zu haben. Wenigstens bittet der Bekenner Celerinus in seinem Briefe an den Bekenner Lucian, er möge seine Mitbekenner bitten, dass der erste aus ihnen, welcher gekrönt wird, d. h. den Martertod erduldet, den Schwestern Numeria und Candida die Sünde ihres Abfalls verzeihe [1]). Und Cyprian schreibt

---

statim ambiunt moechi, statim adeunt fornicatores, iam preces circumsonant, iam lacrimae circumstagnant maculati cuiusque, nec ulli magis aditum carceris redimunt quam qui ecclesiam perdiderunt. Violantur viri ac feminae in tenebris plane ex usu libidinum notis, et pacem ab his quaerunt qui de sua periclitantur. Alii ad metalla confugiunt et inde communicatores revertuntur, ubi iam aliud martyrium necessarium est delictis post martyrium novis. Quis enim in terris et in carne sine culpa? Quis martyr saeculi incola, denariis supplex, medico obnoxius et feneratori? Puta nunc sub gladio iam capite librato, puta in patibulo iam corpore expanso, puta in stipite iam leone concesso, puta in axe iam incendio adstructo, in ipsa, dico, securitate et possessione martyrii, quis permittit homini donare quae deo reservanda sunt, a quo ea sine excusatione damnata sunt, quae nec apostoli, quod sciam, martyres et ipsi donabilia iudicaverunt? Denique iam ad bestias depugnaverat Paulus Ephesi, cum interitum decernit incesto. Sufficiat martyri propria delicta purgasse. Ingrati vel superbi est in alios quoque spargere quod pro magno fuerit consecutus. Quis alienam mortem sua solvit, nisi solus dei filius? Nam et in ipsa passione liberavit latronem. Ad hoc enim venerat, ut ipse a delicto purus et omnia sanctus pro peccatoribus obiret. Proinde qui illum aemularis donando delicta, si nil ipse deliquisti, plane patere pro me. Si vero peccator es, quomodo oleum faculae tuae sufficere et tibi et mihi poterit? Habeo etiam nunc quo probem Christum. Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat, occulta cordis edicat, ut ita delicta concedat, et Christus est.

1) Epistula XXI inter Cypr. c. 3 (ed. Hartel, II, p. 531): Rogo itaque, Domine, et peto per Dominum nostrum Jesum Christum ut ceteris collegis tuis fratribus tuis meis dominis referas et ab eis petas ut quicumque prior vestrum coronatus fuerit, istis sororibus nostris Numeriae et Candidae tale peccatum remittant. nam hanc ipsam Etecusam semper appellavi, testis est nobis Deus, quia pro se dona numeravit ne

dem römischen Klerus, der Bekenner Lucian habe den Auftrag gegeben, den Frieden zu verleihen und die Sünden zu vergeben im Namen des Paulus (eines Martyrers), indem er behaupte, letzterer habe ihn dies zu thun geheissen. Cyprian entschuldigt das Vorgehen des Lucian einigermassen mit dessen Unwissenheit und ungehörigem Eifer, bemerkt jedoch dazu, der Herr habe gesagt, die Völker seien zu taufen im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, und durch die Taufe werden die begangenen Sünden vergeben [1]).

Cyprian, die afrikanischen Bischöfe, der römische Klerus, Dionysius von Alexandrien, überhaupt die kirchlichen Vorsteher, und darum ohne Zweifel auch die grosse Mehrzahl der Gläubigen, fassten jene Empfehlungen der Bekenner zur Wiederaufnahme Abgefallener nicht als eine durch die Bekenner verliehene Sündenvergebung auf. Dies geht mit Sicherheit hervor aus den während der Verfolgung wie nach wiedererlangtem Frieden festgesetzten Bestimmungen über die Wiederaufnahme der reuigen Gefallenen und über die Be-

sacrificaret: sed tantum ascendisse videtur usque ad Tria fata et inde descendisse. hanc ergo non sacrificasse ego scio. quarum iam causa audita praeceperunt eas praepositi tantisper sic esse, donec episcopus constituatur. sed quatenus per vestras sanctas orationes et petitiones, in quas nos fidimus, quoniam estis amici sed et testes Christi, qui omnia indulgeatis.

1) Cyprianus, Epistula XXVII, c. 3 (ed. Hartel, II, p. 543): Exempla quoque epistolae Celerini boni et robusti confessoris, quam ad Lucianum eundem confessorem scripserit, item quid Lucianus ei rescripserit, misi vobis, ut sciretis elaborare circa omnia diligentiam nostram et veritate ipsa disceretis, Celerinus confessor quam sit moderatus et cautus et humilitate ac timore sectae nostrae verecundus, Lucianus vero circa intelligentiam dominicae lectionis ut dixi minus peritus et circa invidiam verecundiae nostrae relinquendam facilitate sua immodestus. nam cum Dominus dixerit in nomine patris et filii et spiritus sancti gentes tingui et in baptismo praeterita peccata dimitti, hic praecepti et legis ignarus mandat pacem dari et peccata dimitti in Pauli nomine et hoc sibi ab illo dicit esse mandatum, sicut in litteris eiusdem Luciani ad Celerinum factis animadvertetis, quibus minus consideravit quod non martyres evangelium faciant, sed per evangelium martyres fiant.

rücksichtigung der Empfehlungen, welche Bekenner ausgestellt hatten. Immer nämlich ward die Exomologese und die Auflegung der Hände vorgenommen, selbst bei denjenigen, die vor dem Ende der Verfolgung in schwere Krankheit fielen und darum, nach der in Rom wie in Afrika üblichen Praxis, auf das Empfehlungsschreiben eines Martyrers hin in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen wurden [1]). Später wurden bekanntlich nähere Bestimmungen getroffen über die einzelnen Klassen von Abgefallenen, und die öffentlichen Bussen für sie wurden genau festgesetzt. Also in jedem Falle geschah die Aussöhnung des Sünders in der von der Kirche festgesetzten gewöhnlichen Form. Auch in der ganzen kirchlichen Litteratur jener Zeit finden sich, mit Ausnahme der oben besprochenen Stellen, keine Anklänge an die Auffassung, dass die Bekenner die Sünden vergeben hätten auf Grund der Verdienste ihres Bekenntnisses. Die Kirche gestattete Erleichterungen in der Busse für die „peccata ad mortem" mit Rücksicht auf die Friedensbriefe der Bekenner und Martyrer, aber weiter nichts; die Lossprechung und Wiederaufnahme erfolgte durch die zuständigen kirchlichen Vorsteher. Wenn so die Friedensbriefe nicht als Vergebung der Sünden aufgefasst wurden, so sah man darin aber auch keine blosse Empfehlung, wie z. B. die Empfehlungsschreiben für reisende Christen, die wegen der den Bekennern gebührenden Ehrfurcht zu berücksichtigen waren. Es geht nämlich aus den Briefen Cyprians mit Bestimmtheit hervor, dass dieser Fürbitte der Martyrer für Abgefallene

---

1) Cyprian, Epistula XX, an den römischen Klerus, c. 3 (ed. Hartel, II, p. 528): Postmodum vero cum quidam de lapsis sive sua sponte sive alio incitatore audaci flagitatione prorumperent ut pacem sibi a martyribus et confessoribus promissam extorquere violento impetu niterentur, de hoc etiam bis ad clerum litteras feci et legi eis mandavi, ut ad illorum violentiam interim quoque genere mitigandam, si qui libello a martyribus accepto de saeculo excederent, exomologesi facta et manu eis in poenitentia inposita cum pace sibi a martyribus promissa ad Dominum remitterentur.

auch ein Werth vor Gott beigelegt wurde; es wird vorausgesetzt, dass der Herr auf diese Empfehlung der Martyrer hin gegen die Sünder gnädig gestimmt wird. So schreibt der hl. Bischof von Karthago an den Klerus seiner Kirche, dass diejenigen lapsi, welche einen Friedensbrief von Martyrern erhalten haben und durch die Hilfe derselben bei dem Herrn in ihren Sünden unterstützt werden können, wenn sie in Todesgefahr kommen, mit der Kirche durch Exomologese und Handauflegung versöhnt und in dem von den Martyrern versprochenen (nicht verliehenen) Frieden zu Gott gelangen [1]). Schon in einem vorhergehenden Schreiben hatte Cyprian geredet von denen „qui libellos a martyribus acceperunt et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt“ (ep. XVIII, 1, ed. Hartel, II, 523). Dass diese Worte thatsächlich in dem angegebenen Sinne, von einer durch die Martyrer bei Gott erlangten Gnade für die Sünder zu verstehen sind, erhellt aus einer Stelle in der Schrift über die Abgefallenen, worin er unterscheidet, ob das, was die Martyrer zu thun empfehlen, nach dem Gesetz des Herrn ist oder ob es nicht im Gesetz des Herrn steht. Ist ersteres der Fall, so ist anzunehmen, dass der Herr es billigt; im letzteren Falle muss man zuerst wissen, dass sie von Gott erlangt haben, um was sie gebeten haben, und dann es ausführen [2]). Indem also die kirchlichen Vorsteher die Empfeh-

---

1) Epistula XIX, c. 2 (ed. Hartel, II, p. 525): Quoniam tamen significastis quosdam immoderatos esse et ad communicationem accipiendam festinanter urguere, et desiderastis in hanc rem formam vobis a me dari, satis plene scripsisse me ad hanc rem proximis litteris ad vos factis credo, ut qui libellum a martyribus acceperunt et auxilio eorum adiuvari apud Dominum in delictis suis possunt, si premi infirmitate aliqua et periculo coeperint, exomologesi facta et manu eis a vobis in paenitentiam inposita cum pace a martyribus sibi promissa ad Dominum remittantur.

2) Cyprianus, De lapsis, c. XVIII (ed. Hartel, I, p. 250): Sub ara Dei animae occisorum martyrum clamant magna voce dicentes: „quousque, Domine sanctus et verus, non iudicas et vindicas sanguinem nostrum de his qui in terris inhabitant?“ et requiescere ac patientiam

lungen der Martyrer berücksichtigen, führen sie gleichsam bloss etwas aus, wovon sie wissen, dass es Gott, auf die Bitte der Martyrer hin, gewährt habe. Dann belehrt Cyprian die Abgefallenen, dass nur der Heiland Verzeihung der Sünden gewähren kann, er, der unsere Sünden getragen hat, den Gott hingegeben hat für unsere Sünden. Darum ist der Herr durch die Bussübungen der Sünder zu besänftigen. Allein er gibt sofort auch der Ueberzeugung Ausdruck, dass die Verdienste der Martyrer und die Werke der Gerechten beim Richter viel vermögen, aber erst, wenn der Tag des Gerichtes gekommen sein wird[1]). Dieser Aufschub hängt damit zusammen, dass Cyprian hier, wie auch an einzelnen andern Stellen, die definitive Vergeltung beim Weltende nach dem letzten Gericht eintreten lässt[2]). Jedenfalls aber geht daraus hervor,

---

tenere adhuc iubentur. et quemquam posse aliquis existimat remittendis passim donandisque peccatis bonum fieri contra iudicem velle aut prius quam vindicetur ipse alios posse defendere? mandant aliquid martyres fieri: si iusta, si licita, si non contra ipsum Dominum a Dei sacerdote facienda: sit obtemperantis facilis et prona consensio, si petentis fuerit religiosa moderatio. mandant aliquid martyres fieri: si scripta non sunt in Domini lege quae mandant, ante est ut sciamus illos de Domino inpetrasse quod postulant, tunc facere quod mandant. neque enim statim videri potest divina maiestate concessum quod fuerit humana pollicitatione promissum.

1) Cyprianus, De lapsis, c. XVII (ed. Hartel, I, p. 249): Nemo se fallat, nemo decipiat. solus Dominus misereri potest. veniam peccatis quae in ipsum commissa sunt solus potest ille largiri qui peccata nostra portavit, qui pro nobis doluit, quem Deus tradidit pro peccatis nostris. homo Deo maior non potest esse, nec remittere aut donare indulgentia sua servus potest quod in Dominum delicto graviore commissum est, ne adhuc lapso et hoc accedat ad crimen, si nesciat esse praedictum: maledictus homo qui spem habet in hominem. Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est qui negantem negare se dixit, qui omne iudicium de patre solus accepit. credimus quidem posse apud iudicem plurimum martyrum merita et opera iustorum, sed cum iudicii dies venerit, cum post occasum saeculi huius et mundi ante tribunal Christi populus eius adstiterit. — Vgl. Cypr. ep. XVIII, 1 (ed. Hartel, II, 523); ep. XXVII, 1 (ibid. 540); inter Cypr. ep. XXI, 2 (ibid., 530). Dionysii Alex. ep. bei Eusebius, Kirchengesch. VI, 42.

2) Vgl. Atzberger, Eschatologie, S. 534 f.

dass die Verdienste der Martyrer vor dem Herrn für Andere um Gnade und Barmherzigkeit rufen. Wir können somit aus dem Gesagten schliessen: die Empfehlungen von Bekennern und Martyrern zu Gunsten öffentlicher Sünder wurden thatsächlich so aufgefasst, dass die Verdienste des Martyriums als Genugthuung vor Gott für Andere galten, und darum fürbittweise für diese Gottes Barmherzigkeit durch jene Verdienste angerufen wurde. Die ganze Sitte jener Empfehlungen zur kirchlichen Gemeinschaft erscheint somit als eine besondere Art der Verehrung gegen die glorreichen Blutzeugen.

Schon diese Auffassung der Fürbitte für Sünder von Seiten der Martyrer setzt voraus, dass die Seelen der letzteren in der himmlischen Glorie Gottes Gnade für die auf Erden lebenden Christen erflehen. Dass dies die allgemeine Ueberzeugung war, geht aus andern Zeugnissen hervor. Origenes vergleicht die Opfer des Mosaischen Gesetzes, welche den Israeliten Vergebung der Sünden zu vermitteln schienen, mit den Martyrern, deren Seelen nicht umsonst am himmlischen Altare sich befinden, sondern denen, die darum flehen, Nachlassung der Sünden vermitteln. Im alten Bunde wurden nur fehlerfreie Priester zum Dienste des Herrn zugelassen, und sie brachten nur fehlerfreie Opfer dar; ein solcher ist nun der Christ, welcher am Bekenntniss des Glaubens festhält und Alles vollständig erfüllt, was der Begriff des Martyriums verlangt[1]). Seinen Freund Ambrosius tröstet derselbe Lehrer

1) Origenes, Ermunterung zum Martyrium, c. XXX (ed. Koetschau, I, p. 26): Καὶ ἐπίστησον εἰ τὸ κατὰ τὸ μαρτύριον βάπτισμα, ὥσπερ τὸ τοῦ σωτῆρος καθάρσιον γέγονε τῷ κόσμῳ, καὶ αὐτὸ ἐπὶ πολλῶν θεραπείᾳ καθαιρομένων γίνεται. ὡς γὰρ οἱ τῷ κατὰ τὸν Μωϋσέως νόμον θυσιαστηρίῳ προσεδρεύοντες διακονεῖν ἐδόκουν δι' αἵματος „τράγων καὶ ταύρων“ ἄφεσιν ἁμαρτημάτων ἐκείνοις, οὕτως αἱ ψυχαὶ „τῶν πεπελεκισμένων“ ἕνεκεν τῆς μαρτυρίας Ἰησοῦ, μὴ μάτην τῷ ἐν οὐρανοῖς θυσιαστηρίῳ παρεδρεύουσαι, διακονοῦσι τοῖς εὐχομένοις ἄφεσιν ἁμαρτημάτων . . . . ἀλλὰ τῶν ἱερέων οἱ μὲν ἄμωμοι καὶ ἀμώμους προσφέροντες θυσίας ἐθεράπευον τὸ θεῖον, οἱ δὲ μεμωμημένοι μώμοις, οὓς ἀνέγραψε Μωϋσῆς ἐν τῷ Λευϊτικῷ, ἐξωρίζοντο ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου. τίς δὲ ὁ ἄμωμος ἱερεὺς ἄμωμον ἱερεῖον προσφέρων ἢ ὁ κρατῶν τῆς ὁμολογίας

darüber, dass er im Falle des Martyrtodes seine Kinder verlassen muss, mit dem Hinweis darauf, dass diese sich als seine wahren Kinder erweisen werden, indem sie seine Werke nachahmen; und das werden sie thun, indem Ambrosius nach einem solchen Tode ihnen mehr nützen kann, als wenn er bei ihnen verbliebe. Denn dann wird er sie verständiger lieben und mit mehr Einsicht für sie beten, wenn er erkennt, dass sie seine Kinder und nicht bloss sein Same sind[1]). Die gleiche Ueberzeugung findet auch in der Sitte ihren Ausdruck, dass die Gläubigen sich den zum Tode verurtheilten Martyrern empfahlen und sie baten, ihrer eingedenk zu sein bei Gott im himmlischen Reiche. Wir finden diese Sitte erwähnt in einzelnen Martyrakten, wie in dem Bericht über das Martyrium der hll. Fructuosus, Augurius und Eulogius, wo es heisst, dass die Brüder bei Fructuosus im Kerker waren, ihn erquickend und ihn bittend, er möge ihrer eingedenk sein; und als ein Christ Namens Felix den Fructuosus, da er ins Amphitheater geführt wurde, bei der Hand nahm und ihn bat seiner zu gedenken, gab der Bekenner die charakteristische Antwort: „Ich muss der katholischen Kirche, welche vom Orient bis zum Abendland verbreitet ist, eingedenk sein[2]).“ In der Passio der hll. Monta-

---

καὶ πληρῶν πάντα ἀριθμόν, ὃν ἀπαιτεῖ ὁ τοῦ μαρτυρίου λόγος; περὶ οὗ ἐν τοῖς ἀνωτέρω προειρήκαμεν.

1) Origenes, Ermunterung zum Martyrium, c. XXXVIII (ed. Koetschau, I, p. 36): . . . . τοῖς τέκνοις σου λεχθήσεται · οἶδα ὅτι σπέρμα Ἀμβροσίου ἐστὲ καὶ τό · εἰ τέκνα τοῦ Ἀμβροσίου ἐστέ, τὰ ἔργα τοῦ Ἀμβροσίου ποιεῖτε . καὶ τάχα ποιήσουσι, πλείω ὠφελοῦντός σου αὐτὰ μετὰ τὴν τοιαύτην ἔξοδον ἢ εἰ παρέμενες αὐτοῖς . τότε γὰρ καὶ ἐπιστημονικώτερον αὐτὰ ἀγαπήσεις καὶ συνετώτερον περὶ αὐτῶν εὔξῃ, ἐὰν μάθῃς ὅτι τέκνα σου ἐστὶ καὶ οὐ σπέρμα μόνον.

2) Acta ss. Fructuosi, Augurii et Eulogii (Ruinart, p. 265): . . . Qui mox ut venerunt, recepti sunt in carcerem. Fructuosus autem certus et gaudens de corona Domini, ad quam vocatus erat, orabat sine cessatione. Erat autem et fraternitas cum ipso, refrigerantes et rogantes ut illos in mente haberet . . . . Qui (Fructuosus) cum se excalceasset, accessit ad eum commilito frater noster, nomine Felix, et apprehendit dexteram eius, rogans ut sui memor esset. Cui sanctus Fructuosus

nus et Lucius wird als ein Zeichen tiefster Demuth hervorgehoben, dass Lucius, als ihn die Brüder baten ihrer zu gedenken, diese um ihre Fürbitte für sich anflehte [1]). Eusebius erzählt, dass in Caesarea während der Diokletianischen Verfolgung eine Jungfrau aus Tyrus, Theodosia, zu einigen Gefesselten hintrat, die sich offen zum Reiche Christi bekannten und vor dem Gerichtshofe sassen, um ihnen „ihre theilnehmende Gesinnung auszudrücken und, wie es wahrscheinlich ist, sie aufzufordern, wenn sie zum Herrn gekommen, ihrer zu gedenken.“ Theodosia wurde daraufhin ebenfalls ergriffen und gemartert [2]). Daraus, dass der Kirchenhistoriker in dieser Weise auf die Absicht der Theodosia schliesst, als sie zu den Bekennern hintrat, müssen wir folgern, dass die Sitte in der Diokletianischen Verfolgung allgemein verbreitet war. Wie gross das Vertrauen der Gläubigen auf die Kraft des Gebetes der Blutzeugen war, ersehen wir aus der Vision des Agapius, welcher für zwei Christinnen, Tertulla und Antonia, während seines Bekenntnisses gebetet hatte, damit auch sie zur Glorie des Martyriums gelangen mögen: es wurde ihm geoffenbart, dass er die Erhörung dieses Flehens durch ein Gebet verdient habe [3]).

Dieses Vertrauen der Gläubigen auf die Fürbitte der Martyrer bei Gott hörte nicht auf, nachdem diese bereits

---

cunctis audientibus clara voce respondit: „In mente me habere necesse est ecclesiam catholicam, ab oriente usque in occidentem diffusam.“

1) Passio ss. Montani et Lucii, c. 13 (ed. Pio Franchi de' Cavalieri, p. 79): Cui Lucio cum dicerent fratres: Memento nostri, Vos, inquit, mei mementote; quanta martyris humilitas, de gloria sua nec sub ipsa passione praesumere?

2) Eusebius, De martyribus Palaest. c. 7.

3) Passio ss. Jacobi, Mariani etc., c. 11 (Ruinart, Acta sincera, p. 272): Tunc Agapius, qui iamdudum martyrio suo consummatio fidei sacramenta perfecerat, qui et ipse, cum pro puellis duabus, Tertulla et Antonia, quas sibi carissimas ad vicem pignorum diligebat, repetitis frequenter precibus oraret ut secum et illae Dei dignatione martyres fierent, retulerat meritorum suorum tali revelatione fiduciam: Quid assidue petis, quod una oratione meruisti? — Vgl. Passio ss. Montani et Lucii, c. 15 (ed. Pio Franchi, S. 80).

ihren glorreichen Sieg im Tode errungen hatten und der himmlischen Krone theilhaftig geworden waren; es musste nur um so grösser werden. Darum können wir schon aus dem vorher Gesagten schliessen, dass in dieser Epoche das christliche Volk die Martyrer im Himmel um ihre Fürbitte anrief. Wenn schon, wie wir oben durch das unzweifelhafte Zeugniss der Inschriften erkannten, die verstorbenen Christen, welche man sich in der Seligkeit bei Gott dachte, von den Hinterbliebenen um ihre Intercession angerufen wurden, um wie viel mehr muss das in Bezug auf die Blutzeugen der Fall gewesen sein, angesichts der hohen Werthschätzung ihrer Verdienste und bei dem festen Glauben, dass sie sicher und unmittelbar zu einer besonderen Stufe der himmlischen Glorie gelangt waren. Es ist desshalb gewiss keine blosse rhetorische Formel, sondern der Ausdruck einer thatsächlich im christlichen Volke verbreiteten Sitte, wenn Hippolytus in seinem Danielkommentar eine Apostrophe an die drei babylonischen Jünglinge, die als Martyrer in den Augen der Christen galten, unterbricht, um eine Bitte um deren Gedenken an dieselben zu richten [1]). Die Gläubigen hatten das feste Vertrauen, dass Gott die Fürbitte der Martyrer im Himmel nicht unberücksichtigt lassen werde; darum richtet sich der Verfasser der Schrift „de laude martyrii" voll Zuversicht an die Bekenner mit der Bitte, wenn sie in dem himmlischen Reiche sind, für ihn zu beten, damit er einst dazu gelange, diese ihre Glorie ebenfalls zu schauen [2]).

---

1) Hippolytus, Danielkommentar, II, 30 (ed. Bonwetsch, I, p. 98 bis 99): *Εἴπατέ μοι τρεῖς παῖδες — μνήσθητέ μου, παρακαλῶ, ἵνα κἀγὼ σὺν ὑμῖν τὸν αὐτὸν κλῆρον τὸν τῆς μαρτυρίας λάχω —, τίς ἦν τέταρτος σὺν ὑμῖν·*

2) De laude martyrii, c. 30 (ed. Hartel, Cypriani Opp. Appendix, p. 51): Itaque, carrissimi fratres, licet sit hoc totum dominicae promissionis et muneris licetque tribuatur ex alto nec capiatur nisi eius imperio, sed nec aut mente concipi aut exprimi verbis aut oratione percurri aut quibuslibet eloquentiae viribus possit inpleri: tamen erit hoc benivolentiae vestrae, erit caritatis et amoris, si volueritis nostri memores esse cum in vobis Dominus martyrium coeperit honorare. vos intra se sanctum illud altare, vos intra se magna illa venerandi nominis

Wir werden am Schlusse dieses Kapitels noch sehen, wie die Gläubigen im III. Jahrhundert die Seelen der Verstorbenen den Martyrern empfahlen; auch daraus müssen wir schliessen, dass sie nicht minder selbst in ihren Anliegen die Fürsprache der Martyrer anriefen. Dieselbe Anschauung liegt endlich jenen seit dem III. Jahrhundert unter den Katakombenbildern vorkommenden Gerichtsscenen zu Grunde. Der Typus dieser Darstellungen ist folgender: Christus sitzt als Richter auf einem Throne, die Buchrolle in der Linken, die Rechte im Redegestus ausgestreckt; vor ihm steht die Seele des verstorbenen Gläubigen als Orans; neben dem Richter erblicken wir zwei Heilige, welche als Fürsprecher für den Verstorbenen erscheinen und seine Sache beim Richter vertreten [1]). Diese Scenen zeigen uns einerseits das Vertrauen der Gläubigen auf die Intercession der Heiligen bei Gott, andererseits können wir daraus schliessen, dass die Christen sich bei Lebzeiten den Heiligen empfahlen, damit sie ihnen im Tode und beim Gerichte die Gnade und Barmherzigkeit des richtenden Herrn durch ihre Fürbitte verschaffen mögen.

Die Verehrung der Martyrer äusserte sich nicht bloss in religiösen Gebräuchen privater Natur; auch durch liturgische Festfeier wurde ihr Gedächtniss durch die Kirche geehrt. Wir haben gesehen, wie in dem Martyrium Polycarpi die jährliche Gedächtnissfeier desselben am Tage seines Todes erwähnt wird. Dieser hier zum ersten Male bezeugte Gebrauch war im III. Jahrhundert allgemein. Tertullian

---

sedes veluti sinu quodam gremii amplectentes includit, vos imperia perennis temporis sustinent et illud quod regnaturi semper estis et victuri ..... Ibit ante ora eius (Christi) felix caterva victorum et se densantibus turmis velut solis exortu totum inluminatum agmen inferet potestatem, et utinam perabiecto aliquando istud mihi videre contingat: sed hoc Dominus poterit efficere qui vobis petentibus creditur non negare.

1) Vgl. Wilpert, Les scènes du jugement sur les peintures des catacombes romaines (Compte-rendu du IIe Congrès scient. internat. des catholiques, Paris 1892). Ders., Die Malereien der Sakramentskapellen in der Katacombe des heil. Callixtus, Freiburg i. B. 1897, S. 13 f.

erwähnt, wie wir im nächsten Kapitel sehen werden, die Gedächtnissfeier für die Verstorbenen überhaupt als etwas in der Kirche Gebräuchliches. Es liegt auf der Hand, dass dieser Gebrauch an den Todestagen der Martyrer nicht unterlassen wurde. Allein zur Zeit des hl. Cyprian, und wohl auch schon vorher, hatte die Feier zum Andenken der Martyrer bereits einen besondern Charakter; der hl. Bischof unterscheidet nämlich die „memoriae martyrum" als etwas Eigenthümliches, indem er dem Klerus von Karthago schreibt, man möge die Tage, an welchen die Bekenner sterben, aufzeichnen, damit man „ihr Andenken unter den Gedächtnissfeiern der Martyrer" begehen könne. Er erwähnt dann, dass Tertullus ihm die Tage, an welchen die in Kerkerhaft befindlichen Bekenner sterben, mittheilt, und dass er in seinem Versteck die Opfer zu ihrem Andenken darbringt[1]. Auch bei einer andern Gelegenheit noch weist Cyprian auf diesen Gebrauch hin, indem er sagt, man feiere durch Opfer eine jährliche Commemoration zum Andenken an die Leiden und die Todestage der Martyrer[2]. Für den Orient haben wir

1) Cyprianus, Epistula XII, c. 2 (ed. Hartel, II, p. 503): Denique et dies eorum quibus excedunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus: quamquam Tertullus fidelissimus ac devotissimus frater noster inter cetera sollicitudine et cura quam fratribus in omni obsequio operationis inpertit, qui nec illic circa curam corporum deest, scripserit et scribat ac significet mihi dies quibus in carcere beati fratres nostri ad immortalitatem gloriosae mortis exitu transeunt, et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum, quae cito vobiscum Domino protegente celebrabimus.

2) Cyprianus, Epist. XXXIX, 3 (ed. Hartel, II, 583): Nec rudis iste aut novus est in Celerino carissimo nostro titulus gloriarum. per vestigia cognationis suae graditur, parentibus ac propinquis suis honore consimili divinae dignationis aequatur... patruus et avunculus Laurentinus et Egnatius in castris et ipsi quondam saecularibus militantes, sed veri et spiritales Dei milites, dum diabolum Christi confessione prosternunt, palmas Domini et coronas inlustri passione meruerunt. sacrificia pro eis semper ut meministis, offerimus, quotiens martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus. nec degener ergo esse nec minor poterat quem sic domesticis exemplis virtutis ac fidei provocabat familiae dignitas et generosa nobilitas.

die in der Biographie des hl. Gregor Thaumaturgus bezeugte Ueberlieferung, dass zur Zeit dieses hl. Bischofs von Neocäsarea zum Andenken an die Beisetzung der leiblichen Ueberreste der Blutzeugen eine jährliche Feier begangen wurde[1]). Auch das Zeugniss des Kaisers Konstantin in der „Oratio ad sanctum coetum" können wir für die vorconstantinische Zeit verwenden, da die darin angeführten Gebräuche gewiss nicht erst kurz vorher entstanden waren. Der Redner erwähnt das Singen von Lobhymnen zu Ehren Gottes, die Darbringung des eucharistischen Opfers zum Andenken der Martyrer, das Anzünden von Lichtern, offenbar am Grabe oder in der Grabkirche, die Agapen mit Speisung der Armen und Fremden[2]). Die Darbringung des eucharistischen Opfers zum Gedächtniss der Martyrer wird an den beiden oben besprochenen Stellen von Cyprian ausdrücklich erwähnt. Die Psalmen, Lesungen und Gebete bei demselben wurden naturgemäss der Feier entsprechend gewählt und in irgend einer Form wurde der Martyrer gedacht, wegen deren Andenken die Feier begangen ward. Bei der Beisetzung und am Jahrestage der Martyrer fanden die Agapen statt wie beim Begräbniss der Gläubigen überhaupt; die im IV. Jahrhundert erwähnten Mahlzeiten bei den Grabstätten der Blutzeugen, gegen deren Ausartung die kirchlichen Vorsteher ihre Stimme erheben mussten, sind die letzte Form der Todtenagapen der vorhergehenden Epoche[3]). Somit reichen

---

1) Gregor. Nyss., Vita s. Gregorii Thaumaturgi, c. 27 (ed. Migne, P. Gr. XLVI, p. 953): Καὶ διαλαβόντες ἄλλος ἀλλαχῇ τῶν μαρτύρων τὰ σώματα, κατὰ τὴν ἐτήσιον τοῦ ἐνιαυσιαίου κύκλου περίοδον συνιόντες, ἠγάλλοντο τῇ τιμῇ τῶν μαρτύρων πανηγυρίζοντες.

2) Constantinus, Oratio ad sanctum coetum, c. 12 (ed. Valesius, I, 627 s.): Ὕμνοι δὴ μετὰ ταῦτα καὶ ψαλτήρια καὶ εὐφημίαι· καὶ πρὸς τῶν πάντων ἐπόπτην ἔπαινος. Καὶ τοιαύτη τις εὐχαριστίας θυσία τοῖς ἀνδράσιν ἀποτελεῖται, ἁγνὴ μὲν αἵματος, ἁγνὴ δὲ πάσης βίας· οὐδὲ μὴν ὀσμὴ λιβάνων ἐπιποθεῖται, οὐδὲ πυρκαϊά. καθαρὸν δὲ φῶς, ὅσον ἐξαρκέσαι προς ἔκλαμψιν τοῖς εὐχομένοις, σωφρονέστατα δὲ πολλῶν καὶ τὰ συμπόσια, προς ἔλεον καὶ ἀνάκτησιν τῶν δεομένων ποιούμενα, καὶ προς βοήθειαν τῶν ἐκπεσόντων.

3) Vgl. besonders de Rossi, Roma sotterranea, Bd. III, S. 488—507.

die in der „Oratio ad sanctum coetum“ geschilderten Feierlichkeiten zu Ehren der Martyrer in allen wesentlichen Theilen in die vorconstantinische Zeit hinauf.

Die Gedächtnissfeier für die Verstorbenen fand, wenigstens in den grössern Christengemeinden, in eigenen auf den Coemeterien gelegenen Räumlichkeiten in der Nähe des Grabes statt [1]). Bei der so hoch gesteigerten Verehrung gegen die Martyrer wurde dadurch das Grab selbst zu einer heiligen Stätte. Dies ist übrigens ganz natürlich. Ist es doch ein allgemein menschliches Gefühl, dass man die Gegenstände, welche in naher Beziehung zu einer von uns hochgeschätzten Persönlichkeit standen und uns lebhaft an dieselbe erinnern, hoch und werth hält. Das gilt für Verstorbene und in erster Linie für Martyrer in Bezug auf deren Grabstätte, weil ja dort die Ueberreste jenes Leibes ruhen, der Qualen und Tod für den Glauben erlitten hat. Wegen dieser Hochschätzung der leiblichen Ueberreste der Blutzeugen schärft der römische Klerus es als eine strenge Pflicht ein, die Leiber der Martyrer und der Andern zu bestatten [2]). Vielfach suchten die Gläubigen auch sich irgend welche Gegenstände, die mit dem Leibe des Martyrers in Berührung gekommen oder die in das Blut desselben getaucht worden waren, als kostbares Andenken zu verschaffen. Als Cyprian zu seiner Verurtheilung ins Praetorium geführt wurde und dort in einer Kammer sass, bot ihm ein Soldat, ein früherer Christ, Kleider an zum Wechseln, weil die Kleider des hl. Bischofs von Schweiss ganz durchnässt waren; der Verfasser der Vita deutet das

---

1) Kirsch, Die christlichen Cultusgebäude im Alterthum. Köln 1893, S. 19 ff.: Die Coemeterialkirchen in der vorconstantinischen Zeit.

2) Epistula VIII inter Cypr. c. 3 (ed. Hartel, II, p. 488): Et quod maximum est, corpora martyrum aut ceterorum si non sepeliantur, grande periculum imminet eis quibus incumbit hoc opus. cuiuscumque ergo vestrum quacumque occasione fuerit effectum hoc opus, certi sumus eum bonum servum aestimari, ut qui in minimo fidelis fuit constituatur super decem civitates.

so, als ob der Soldat den wegen des bald folgenden Martyriums schon blutigen Schweiss sich verschaffen wollte: ein Beweis für die Verbreitung der Werthschätzung von Martyrer-Reliquien [1]). Saturus, einer der Mitbekenner der hll. Perpetua und Felicitas, liess sich im Augenblicke des Todes von einem Soldaten Pudens eine kleine Oese geben, die er am Finger trug, legte sie in die blutende Wunde und gab sie dem Pudens zurück „als ein Unterpfand und ein Andenken seines Blutes“ [2]). Das Verlangen der Gläubigen, ein Andenken von einem Blutzeugen zu besitzen, wird trefflich beleuchtet durch die Akten des hl. Fructuosus und seiner Genossen. Jener hatte auf dem Scheiterhaufen sein Leben geendet, und einzelne Christen hatten von der Asche seines verbrannten Leibes etwas an sich genommen, um sie zum liebevollen Andenken an den heiligen Blutzeugen aufzubewahren. Aber Fructuosus erschien denselben und ermahnte sie, dass sie diese Asche zurück bringen und alle Ueberreste seines Leibes ohne Aufschub vereint an einem Orte beisetzen sollten [3]). Hieraus ersehen wir zugleich die im Abendlande

1) Vita Cypriani, c. 16 (Hartel, III, p. CVIII): Cum (Cyprianus) post iter longum nimio sudore madidatus sederet .... quidam ex tesserariis quondam christianus res suas obtulit, quasi vellet ille vestimentis suis humidis sicciora mutare: videlicet nihil aliud in rebus oblatis ambiebat, quam ut proficiscentis ad Deum martyris sudores iam sanguineos possideret. Cui ille respondit et dixit: Medellas adhibemus querelis, quae hodie forsitan non erunt.

2) Passio ss. Perpetuae et Felicitatis, c. 21 (ed. Pio Franchi de' Cavalieri, p. 146): Saturus ..... Pudenti militi inquit: Vale, inquit, memor fidei et mei, et haec te non conturbant, sed confirmant, simulque ansulam de digito eius petiit, et vulneri suo mersam reddidit ei hereditatem, pignus relinquens illi et memoriam sanguinis.

3) Acta ss. Fructuosi, Augurii et Eulogii (Ruinart, p. 267): .... Igitur post passionem apparuit (Fructuosus) fratribus, et monuit, ut quod unusquisque per caritatem de cineribus usurpaverat, restituerent sine mora, uno quoque in loco simul condendos curarent. — Es sei hier ebenfalls hingewiesen auf jene Lucilla, welche in Karthago die Gebeine eines nicht öffentlich verehrten Martyrers vor dem Empfange der Eucharistie küsste und, darüber vom Bischof zurechtgewiesen, einen unversöhnlichen Groll gegen diesen fasste und eine Hauptstütze der beginnenden Donatistischen Spaltung wurde.

noch lange geltende Anschauung, dass alle Theile des gemarterten Leibes nach dem Tode des Blutzeugen zusammen zu begraben seien und dass keine Ueberbleibsel vom Leibe als Reliquien abgetrennt werden durften. Diese Beispiele aus dem III. Jahrhundert zeigen uns die Anfänge der später so tief das religiöse Leben beeinflussenden Reliquienverehrung.

Das Vertrauen der Gläubigen auf die Fürbitte der Martyrer äussert sich zuletzt in der Anrufung derselben zu Gunsten der Verstorbenen, deren Seelen ihrem Schutze empfohlen wurden. Zugleich beleuchtet diese Sitte die Anschauung der Christen über das Verhältniss der Seelen im Jenseits; es geht nämlich daraus hervor, dass man überzeugt war von der Möglichkeit für die Seelen, im andern Leben von einander Kenntniss zu haben; denn ohne dies wäre es undenkbar, dass die Martyrer im Himmel vor Gott für die Seelen der Verstorbenen eintreten könnten, welche ihnen durch die Gläubigen empfohlen wurden. Diese Sitte, den Martyrern die abgeschiedenen Seelen zu empfehlen, lernen wir durch die Monumente der römischen Katakomben kennen [1]). Auf zwei römischen Epitaphien des III. Jahrhunderts wird der Verstorbene den „Geistern der Heiligen" überhaupt empfohlen. Auf dem einen, welches das Grab eines zweijährigen Knaben mit Namen Paulus verschloss, heisst es:

In pacem te suscipian(t) omnium ispirita sanctorum [2]).

Das andere ist am wahrscheinlichsten zu lesen:

Leopardum in pacem cum spirita sancta, acceptum eum habeatis innocentem [3]).

---

1) Vgl. Kirsch, Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften, S. 37 ff.

2) De Rossi, Bullettino di arch. crist. 1875, S. 19.

3) Fabretti, Inscriptiones domesticae, S. 574, n. LXI. Das Original befindet sich im Lateranmuseum, cl. IX, n. 32. Ueber die Wiederherstellung des sehr fehlerhaften Textes vgl. Kirsch, a. a. O. S. 39.

Man stellte sich also vor, dass die »Heiligen« im Jenseits, und das waren im III. Jahrhundert in erster Linie die Apostel und die Martyrer, die Seelen der Verstorbenen in ihre Mitte aufnehmen konnten, natürlich durch die Empfehlung derselben an Gott, damit er sie in sein himmlisches Reich zulasse. Besonders diejenigen Martyrer, welche in demselben Coemeterium ruhten, in dem der Verstorbene ebenfalls sein Grab erhielt, wurden zum Schutze seiner Seele angerufen. So hat man in der Katakombe des Hermes an der Via Salaria vetus drei Epitaphien gefunden, in welchen der Verstorbene der heil. Martyrin Basilla, die dort begraben lag, empfohlen wird. Das eine lautet[1]):

> Somno heternali.
> Aurelius Gemellus qui bixit an . . . .
> et meses VIII dies XVIII; mater filio
> carissimo benaemerenti fecit in pa(ce);
> conmando, Basila, innocentia(m) Gemelli.

Aurelius Gemellus war als Knabe im Alter der Unschuld gestorben; darum empfahl seine Mutter der heil. Basilla die »Unschuld des Gemellus«.

Das andere, ebenfalls vom Grabe eines Kindes, hat folgenden Wortlaut[2]):

> Domina Basilla, com-
> mandamus tibi, Cres-
> centinus et Micina,
> filia(m) nostra(m) Crescen . . . .
> que vixit men(ses) X et d(i)es . . .

Die Eltern, Crescentinus und Micina, empfehlen der heil Basilla ihr Töchterchen Crescen(tina).

Diese beiden Grabschriften gehören dem III. Jahrhundert an; aus dem IV. Jahrhundert stammen einige ähnliche, in welchen Basilla, dann die Martyrer Januarius, Agapitus und

1) Perret, Catacombes, t. V, pl. XXIX, 71; de Rossi, Bullettino, 1875, S. 29. Der Originalstein befindet sich im Lateranmuseum, cl. VIII, n. 16.

2) Jacutius, De Bonosae et Mennae titulo, S. 51. Das Original wird ebenfalls aufbewahrt im Lateranmuseum, cl. VIII, n. 17.

Felicissimus, der heil. Hippolytus und der heil. Laurentius ersucht werden, die abgeschiedenen Seelen zu erquicken oder sie in die Seligkeit aufzunehmen. Auch aus anderen Gegenden haben wir ähnliche Monumente aus dem IV. Jahrhundert [1]). Wir können somit im III. Jahrhundert den Ursprung jener Sitte feststellen, welche sich in der Folgezeit unter dem christlichen Volke erhalten hat.

Demselben Ideenkreise entsprang eine Reihe von bildlichen Darstellungen aus dem Ende des III. und dem Anfange des IV. Jahrhunderts in den römischen Katakomben. Es sind jene Scenen, welche uns die Einführung einer abgeschiedenen Seele in das himmlische Paradies vor Augen führen. Dieselben zerfallen in zwei Gruppen. In der einen sehen wir regelmässig die Seele des Verstorbenen als Orans auf blumiger Flur zwischen zwei Bäumen stehen, rechts und links von ihr einen Heiligen, die bisweilen die Züge der Apostel Petrus und Paulus tragen: dieselben strecken in wohlwollendem Gestus die Hand nach der Orans aus, um sie unter ihren Schutz zu nehmen [2]). In der andern Gruppe ist der Verstorbene ebenfalls als Orans dargestellt, aber die Einführung ist anders angedeutet; so auf einem Bilde der Domitillakatakombe aus dem IV. Jahrh. dadurch, dass Petronilla der verstorbenen Veneranda den rechten Arm um die Schulter legt und mit der linken Hand auf die Buchrollen der heiligen Schrift hinweist, die in einer Kiste am Boden aufbewahrt sind [3]). Es sei auch in diesem Zusammenhange wieder hingewiesen auf die oben erwähnten Darstellungen des Gerichtes, auf welchen Apostel und andere Heilige als

---

1) Vgl. Kirsch, a. a. O., S. 39 f., S. 42—46.

2) Beispiele bei Garrucci, Storia dell' arte cristiana, t. II, tav. 53, 2; 55, 2 links oben; 59, 1.

3) De Rossi, Bullettino di arch. crist. 1875, tav. I. — Ich unterlasse es, hier näher auf diese Monumente einzugehen, weil dieselben im Zusammenhang behandelt sind in dem soeben erschienenen Werke von C. M. Kaufmann, die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristenthums. Mainz, Kirchheim 1900.

die Fürsprecher (advocati, defensores) der abgeschiedenen Seelen erscheinen.

Die Gläubigen mussten sich um so eher veranlasst sehen, den Schutz der Martyrer zu Gunsten der Verstorbenen anzurufen, als im III. Jahrhundert in der kirchlichen Litteratur des Abendlandes die Ueberzeugung Ausdruck findet, dass die Martyrer wie die Apostel beim Weltgericht nicht gerichtet werden, sondern mit Christus als Richter erscheinen. So ermahnt Hippolytus die Christen, welche wegen des Namens des Herrn vor den Richterstuhl geführt werden, sie mögen Gott bitten, dass sie in jedem Falle als Märtyrer hinweggehen; denn ein solcher wird nicht gerichtet werden, sondern richten, indem er Antheil hat an der ersten Auferstehung [1]). Der gleichen Ueberzeugung verleihen Origenes und Cyprian Ausdruck. Ersterer deutet in seiner »Ermunterung zum Martyrium« einzelne Schriftstellen dahin, dass der, welcher den Kelch trinkt den Christus getrunken hat, mit dem König der Könige thronen, herrschen und richten wird [2]). Cyprian weist die Bekenner, die im Kerker schmachten, um sie zur Standhaftigkeit zu ermahnen darauf hin, dass sie mit Christus dem Herrn richten und herrschen werden, indem er das Wort der heiligen Schrift (Sap. III, 4—8): »et si coram hominibus tormenta passi sunt, spes eorum immortalitate plena est . . . . iudicabunt nationes et dominabuntur populis et regnabit Dominus eorum in perpetuum,« auf die Blutzeugen anwendet [3]). Und um die Bekenner zu bewegen, in betreff der Empfehlungen von Abgefallenen zur Wiederaufnahme in die Kirche klug und nach genauer Prüfung vorzugehen,

---

1) Hippolytus, Danielkommentar, II, 37 (ed. Bonwetsch, I, S. 112 f.): . . . ὥστε εὐχέσθω ὁ ἕνεκεν τοῦ ὀνόματος προσφερόμενος οἵῳ δήποτε τρόπῳ μαρτυρήσας ἐξελθεῖν . οὗτος γὰρ οὐκέτι οὐδὲ κρίνεται ἀλλὰ κρινεῖ, μέρος ἴδιον ἐν τῇ πρώτῃ ἀναστάσει ἔχων.

2) Orig. Ermunterung zum Martyrium, c. 28.

3) Cyprian, ep. VI (ed. Hartel, II, 481).

gibt er ihnen zu bedenken, dass sie Freunde des Herrn sind und mit ihm später richten werden[1]). Diese Anschauung zeigt uns eine letzte Seite der Beziehungen zwischen den Martyrern und den übrigen Gläubigen. Sie musste viel dazu beitragen, die Verehrung gegen die Martyrer zu erhöhen und das Vertrauen auf deren Schutz zu kräftigen, da sie denselben gleichsam einen direkten Einfluss auf die endgültige Zulassung der Glieder der Kirche zum himmlischen Reiche beim Weltende einräumte. Der Einfluss jener Ansicht war um so intensiver, als man vielfach, wie aus den Schriften Cyprians hervorgeht, das Weltende für nahe bevorstehend hielt[2]). Das Aufkommen der oben erwähnten Darstellungen des Gerichtes im Bildercyklus der Katakomben hängt wohl auch mit jener Auffassung zusammen.

So finden sich im III. Jahrhundert alle Elemente der Verehrung der für das Bekenntniss des christlichen Glaubens gestorbenen Martyrer vor. Die kirchlichen Lehrer und das gläubige Volk sehen in ihnen die vollkommenen Nachahmer des Herrn und auserwählten Freunde Gottes, welche unmittelbar zu einer besonderen Glorie im Himmel gelangt sind. Man erkennt ihnen die Vollmacht zu, nach dem Tode durch Fürbitte bei Gott lebenden wie verstorbenen Christen wirksamen Schutz angedeihen zu lassen, sowie durch ihre

1) Cyprian, Epistula XV, c. 3 (ed. Hartel, II, p. 515): Cyprianus martyribus et confessoribus carissimis fratribus S. . . . Et quoniam audio, fortissimi et carissimi fratres, inpudentia vos quorundam premi et verecundiam vestram vim pati, oro vos quibus possum precibus ut evangelii memores et considerantes quae et qualia in praeteritum antecessores vestri martyres concesserint, quam solliciti in omnibus fuerint, vos quoque sollicite et caute petentium desideria ponderetis, ut pote amici Domini et cum illo postmodum iudicaturi inspiciatis et actum et opera et merita singulorum, ipsorum quoque delictorum genera et qualitates cogitetis, ne si quid abrupte et indigne vel a vobis promissum vel a nobis factum fuerit, apud gentiles quoque ipsos ecclesia nostra erubescere incipiat.

2) Vgl. Cyprian, ad Fortunatum c. 1 (ed. Hartel, I, 317); epist. LVIII, c. 1 (ed. cit. II, 656); epist. LIX, c. 13 (ibid. 682); c. 18 (ibid. 689); epist. LXVII, c. 7—8 (ibid. 741).

Empfehlungen während ihres Bekenntnisses öffentlichen Sündern die Wiederversöhnung mit der Kirche zu verschaffen, so zwar, dass ihre Verdienste vor Gott als Ersatz für die Busswerke der Sünder gelten; man empfiehlt sich ihrem Schutze und ruft sie an um ihre Fürsprache bei Gott für die Anliegen der Gläubigen auf Erden wie für abgeschiedene Seelen; man ehrt ihr Andenken, ihre Grabstätten und solche Gegenstände, welche Andenken an deren ruhmvollen Tod waren. Die Kirche begeht in besonderer Weise, als »memoriae martyrum«, die jährliche Erinnerung an deren Tod durch eine liturgische Festfeier. Alle diese Elemente bilden das Wesen der Martyrerverehrung, welche im IV. Jahrhundert einen noch grösseren Aufschwung nahm.

4. Die Fürbitte für die Verstorbenen im III. Jahrhundert.

Der Glaube, dass die Gläubigen auf Erden durch ihre Fürbitten den abgeschiedenen Seelen im Jenseits sowohl gleich nach dem Tode als auch später wirksame Hülfe von Gott erwirken können, äusserte sich in der Zeit vom Ende des II. bis zu Anfang des IV. Jahrhunderts in verschiedener Weise. Derselbe hängt naturgemäss zusammen mit den Anschauungen über den Zustand der Verstorbenen in der jenseitigen Welt. Wir finden nun bei allen bedeutenderen Schriftstellern jener Zeit, welche überhaupt die Frage berühren, wie auch in einzelnen Martyracten die Lehre von einer Reinigung der mit Sünden befleckten Seelen im Jenseits, wenn auch im einzelnen über die Art und Weise wie diese geschieht, über die Natur derselben, über den Zeitpunkt wann sie eintritt und wann sie vollendet wird, die Anschauungen verschieden sind je nach der gesammten eschatologischen Spekulation des betreffenden kirchlichen Lehrers. Diese Lehre erscheint somit als eine allgemeine, um so mehr, als die Schriftsteller, bei denen wir sie vorfinden, aus verschiedenen Theilen der Kirche stammen. In Rom treffen wir Hippolytus,

dessen Ansicht vom Hades als dem Aufenthaltsort der Seelen der Gerechten wie der Ungerechten, jedoch bei verschiedenem Zustande beider Kategorien von Seelen, wenigstens im allgemeinen auf jene Anschauung hinweist[1]). Völlig ausgebildet erscheint dagegen die Lehre vom Reinigungsfeuer sowohl bei den Alexandrinern als bei den afrikanischen Schriftstellern sowie in den aus dem Anfange des III. Jahrhunderts stammenden Akten der heil. Perpetua und Felicitas[2]). Ferner kommt in Betracht der auf den Worten des Herrn und der apostolischen Lehre beruhende Glaube von der ewigen Strafe der Gottlosen, welcher die Christen durch treues Festhalten am Glauben und durch Erfüllung der Vorschriften für das christliche Leben zu entgehen bestrebt waren. Ausserdem finden wir vielfach die Ansicht, dass die himmlische Glorie verschiedene Abstufungen haben konnte, und so die Seelen in mehr oder weniger vollkommener Weise der Seligkeit theilhaftig werden konnten. Einzelne Lehrer, jedenfalls Irenäus und Tertullian, vielleicht auch Hippolytus, trugen chiliastische Anschauungen vor. Irenäus lehrt bekanntlich ganz ausdrücklich die Wiederkunft Christi zum tausendjährigen irdischen Reiche, und Tertullian spricht an mehreren Stellen von der »prima resurrectio«, an welcher die Auserwählten Theil haben werden[3]). Ausserdem konnten, nach der Meinung des Origenes, die Dämonen der Seele beim Austritt aus dem Leibe Schaden zufügen. So konnte in verschiedener Hinsicht den abgeschiedenen Seelen durch Gottes barmherziges Eingreifen Schutz und Hülfe zu Theil werden. Dieses von dem Herrn zu er-

---

1) Atzberger, Christl. Eschatologie, S. 275 ff.

2) Atzberger, a. a. O., S. 307 f. (Tertullian); S. 358 f. (Clemens Alex.); S. 402 ff. (Origenes); S. 536 f. (Cyprian). Zur ganzen Frage vgl. Bautz, Das Fegfeuer (1883) an verschiedenen Stellen.

3) Atzberger, a. a. O. S. 256 ff. (Irenaeus); S. 309 f. (Tertullian). Ueber die »prima resurrectio«, an welcher bloss die vollkommenen Gerechten Antheil haben, vgl. auch Origenes, In Jeremiam hom. II, n. 3 (ed. Migne, P. Gr. XIII, 280 s.).

langen war der Zweck der Fürbitte für dieselben, wenn auch in der Regel nicht ausdrücklich gesagt ist, um was zu deren Gunsten gefleht wird. Die Thatsache, dass man für die Verstorbenen Fürsprache bei Gott eingelegt hat, lässt nothwendig darauf schliessen, dass man auch die feste Ueberzeugung hatte, ihnen dadurch Nutzen zu bringen. Jene kurz angedeuteten Anschauungen über das Jenseits und den Zustand der Seelen in demselben lassen uns im allgemeinen erkennen, was den Gläubigen vor dem Geiste schwebte, wenn sie ihr Fürbittgebet für die Verstorbenen an Gott richteten oder auch, wie wir oben sahen, die abgeschiedenen Seelen den Martyrern anempfahlen.

An einer Stelle, deren genauer Sinn schwer festzustellen ist, spricht Clemens Alex. von Beziehungen zwischen dem vollkommenen gnostischen Christen und denjenigen, welche nach dem Tode gezüchtigt werden. Er sagt nämlich, der Gnostiker verachte das, was die Welt Schönes biete; und er habe Mitleid mit denen, die nach dem Tode Züchtigung erleiden und so infolge der Peinigung unfreiwillig ihre Sünden bekennen; er lebe stets mit gutem Gewissen, bereit von der Welt zu scheiden, da er ein Fremdling ist im Erbtheil dieser Welt[1]). Die ganze Darstellung scheint zusammenzuhängen mit der Ansicht über die Reinigung der mit Sünden befleckten Seelen im Jenseits, mit welchen der gnostische Christ Mitleid hat. Wie und wodurch sich dieses Mitgefühl äussert, deutet Clemens nicht an; er scheint aber jedenfalls Beziehungen zwischen den vollkommenen Gläubigen auf Erden und den Züchtigung leidenden Seelen im Jenseits voraus zu setzen.

---

1) Clemens Alex., Stromata, lib. VII, c. 12, n. 78 (ed. Dindorf, III, 319): . . . . . Οὗτος περισπώμενος ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐλπίδος οὐ γεύεται τῶν ἐν κόσμῳ καλῶν, πάντων τῶν ἐνταῦθα καταμεγαλοφρονῶν, οἰκτείρων τοὺς μετὰ θάνατον παιδευομένους διὰ τῆς κολάσεως ἀκουσίως ἐξομολογουμένους, εὐσυνείδητος πρὸς τὴν ἔξοδον καὶ ἀεὶ ἕτοιμος ὤν, ὡς ἂν παρεπίδημος καὶ ξένος τῶν τῇδε κληρονομημάτων.

Der erste Schriftsteller, bei welchem wir Einzelheiten über das Fürbittgebet für Verstorbene erfahren, ist Tertullian. Durch ihn hören wir, dass nach dem Tode eines Gläubigen vor dem Begräbniss ein Presbyter Gebete verrichtete. Er erzählt nämlich, dass eine verstorbene Frau während dieser Gebete die Arme ausgestreckt und erhoben habe, um sie, nachdem das Gebet um den Frieden vollendet war, wieder in die frühere Stelle zurückzubringen [1]). Die Art und Weise wie er das Gebet des Priesters erwähnt, lässt auf einen allgemeinen Gebrauch in dieser Hinsicht schliessen. Auch erfahren wir, dass der Priester am Schlusse um den Frieden betete, denn »condita pace« bedeutet »nach Vollendung des Gebetes um den Frieden«; das stimmt mit dem überein, was wir früher über den Zuruf »Pax tecum« ausgeführt haben (s. oben S. 33). Es war somit, wie es übrigens den Umständen entsprach, ein Fürbittgebet für das Wohl der abgeschiedenen Seele in der jenseitigen Welt. Dass die beim Begräbniss anwesenden Christen an den Gebeten theilnahmen ist in Hinsicht auf die Gebräuche bei liturgischen Handlungen im Alterthum überhaupt anzunehmen.

Ferner wurde bei der Beisetzung und regelmässig an den Jahrestagen derselben das eucharistische Opfer für den Verstorbenen dargebracht. Dieser Gebrauch wird von Tertullian und Cyprian erwähnt. Ein Vergleich zwischen den Stellen beider Schriftsteller zeigt, dass die »oblationes pro defunctis« bei Tertullian (s. die Stelle unten S. 106) nichts anderes bedeuten können als das eucharistische Opfer. Denn Cyprian spricht offenbar von demselben durch Tertullian erwähnten Gebrauch, wo er uns mittheilt, dass seine Vorgänger auf dem Bischofstuhle von Carthago die

1) Tertullian, De anima, c. LI (ed. Oehler, II, p. 637): Scio feminam quandam vernaculam ecclesiae, forma et aetate integra functam, post unicum et breve matrimonium cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura interim oratione presbyteri componeretur, ad primum halitum orationis manus a lateribus dimotas in habitum supplicem conformasse rursumque condita pace situi suo reddidisse.

Vorschrift erliessen, dass, wenn ein Gläubiger einen Kleriker als Vollstrecker des Testamentes oder als Vormund ernannt hatte, nicht für ihn geopfert und das »sacrificium pro dormitione eius« nicht gefeiert werden solle[1]). Dass es sich hier nur um das eucharistische Opfer handeln kann, erhellt aus den von Cyprian gebrauchten Ausdrücken, mit denen dieses Dekret begründet wird: derjenige welcher die Priester und Diener vom Altare wegrufen wollte, verdient nicht, dass sein Name im Gebet des Priesters (oder Bischofs) am Altare genannt werde. Ferner geht es hervor aus der Application, welche Cyprian macht, indem er spricht von der Oblation und den Gebeten, welche in der Versammlung (oder Kirche) für den Christen, um den es sich handelt, durch die Gläubigen verrichtet werden sollen. Dies Alles weist nothwendig auf die Eucharistie hin, und da das Dekret von Vorgängern Cyprians erlassen wurde, die chronologisch zwischen diesem und Tertullian stehen, haben wir bei letzterm in den »oblationes pro defunctis« das Gleiche zu sehen, wovon Cyprian spricht[2]).

Von Wichtigkeit ist auch die Veranlassung, bei welcher Tertullian von jenen Oblationen spricht. Er will nämlich an Beispielen zeigen, dass nicht Alles, was von alter Zeit her in der Kirche üblich ist, auf eine schriftliche Autorität ge-

---

1) Cyprianus, Epistula I, c. 2 (ed. Hartel, II, p. 466): Quod episcopi antecessores nostri religiose considerantes et salubriter providentes censuerunt ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur. neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocari. et ideo Victor cum contra formam nuper in concilio a sacerdotibus datam Geminium Faustinum presbyterum ausus sit tutorem constituere, non est quod pro dormitione eius apud vos fiat oblatio aut deprecatio aliqua nomine eius in ecclesia frequentetur, ut sacerdotum decretum religiose et necessarie factum servetur a nobis, simul et ceteris fratribus detur exemplum, ne quis sacerdotes et ministros Dei altari eius et ecclesiae vacantes ad saecularem molestiam devocet.

2) Vgl. Probst, Kirchliche Disciplin in den ersten drei Jahrhunderten, S. 301—303.

stützt werden muss, sondern dass die althergebrachte Ueberlieferung einen vollen Rechtstitel bildet für kirchliche Gebräuche. Unter diesen Beispielen erwähnt er nun auch die Oblationen für die Verstorbenen an den jährlich wiederkehrenden »Geburtstagen«, nämlich zum ewigen Leben[1]). Dies lässt offenbar darauf schliessen, dass jener Gebrauch um die Mitte des II. Jahrhunderts bestand, und zugleich dass derselbe sich nicht auf Carthago und Nordafrika beschränkte. Denn es ist kaum anzunehmen, dass ein christlicher Gebrauch, den Tertullian als Beispiel für den Rechtstitel der kirchlichen Tradition anführt, nicht auch in andern Kirchen, speciell in Rom, von wo aus höchst wahrscheinlich das Christenthum nach Afrika kam, bestanden hätte. Und da wir auch im Orient im IV. Jahrhundert die Darbringung des Opfers an den Jahrestagen der verstorbenen Gläubigen erwähnt finden ohne dass irgend etwas auf die Einführung in dieser Zeit erst hinweist, können wir mit Sicherheit auf das Bestehen des Gebrauches in der vorconstantinischen Zeit auch für diese Gegenden schliessen.

Bemerkenswerth sind auch noch in anderer Hinsicht die vom heil. Cyprian in der oben angeführten Stelle gebrauchten Ausdrücke. Es geht nämlich daraus hervor, dass der *Name des Verstorbenen im Gebete des opfernden Priesters oder Bischofs* bei der eucharistischen Feier *genannt* wurde; dass Gebete in seinem Namen in der Ver-

1) *Tertullian*, De corona, cap. III (ed. Oehler, I, 420, 422): Hanc si nulla scriptura determinavit, certe consuetudo corroboravit, quae sine dubio de traditione manavit. Quomodo enim usurpari quid potest, si traditum prius non est? Etiam in traditionis obtentu exigenda est, inquis, auctoritas scripta. Ergo quaeramus an et traditio nisi scripta non debeat recipi. Plane negabimus recipiendam, si nulla exempla praeiudicent aliarum observationum, quas sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus .... Oblationes pro defunctis, pro nataliciis annua die facimus. — Auch an zwei andern Stellen erwähnt Tertullian den Gebrauch »annuis diebus dormitionis offerre,« nämlich de monogamia, c. 10, und de exhortatione castitatis, c. 11 (s. unten).

sammlung der Gläubigen gemeinschaftlich verrichtet wurden. Daraus erkennen wir, in welchem Sinne die Oblation für den Verstorbenen geschah: man gedachte seiner dabei besonders und namentlich in den Gebeten. Dass diese wieder den Umständen angepasst waren und für das Wohl der hingeschiedenen Seele im Jenseits, mit Berücksichtigung der eingangs dieses Kapitels erwähnten Anschauungen, verrichtet wurden, liegt wohl auf der Hand.

Die Angehörigen der Verstorbenen nahmen selbstverständlich an den Gebeten des Priesters beim Begräbniss und an der eucharistischen Feier sowohl hier wie an den Jahrestagen theil. Allein sie beteten ausserdem in privater Weise für den Frieden und das Wohl der Hingeschiedenen. So ist es offenbar zu verstehen, wenn Tertullian, um die Wittwer und Wittwen von dem Eingehen einer zweiten Ehe abzuhalten, ihnen vorhält, dass sie für zwei Gattinnen oder Gatten das Opfer am Jahrestage des Todes darbringen, d. h. an der eucharistischen Feier theilnehmen, und für die Seele des Verstorbenen beten. Die an diesen Stellen gebrauchten Ausdrücke zur Bezeichnung der Fürbitten sind von Wichtigkeit für die Erkenntniss, in welchem Sinne man solche Gebete verrichtete. Einmal schreibt Tertullian, dass die Gattin »für die Seele des Verstorbenen betet, für ihn unterdessen um die Erquickung fleht und um die Theilnahme an der ersten Auferstehung«[1]). Die »Erquickung« (refri-

1) Tertullian, De monogamia, cap. X (ed. Oehler, tom. I, p. 776): Ipsam denique interrogo feminam: Dic mihi, soror, in pace praemisisti virum tuum? Quid respondebit? An in discordia? Ergo hoc magis ei vincta est cum quo habet apud deum causam. Non discessit quae tenetur. Sed in pace? Ergo perseveret in ea cum illo necesse est quem iam repudiare non poterit, ne sic quidem nuptura, si repudiare potuisset. Enimvero et pro anima eius orat, et refrigerium interim adpostulat ei, et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis eius. Nam haec nisi fecerit, vere repudiavit, quantum in ipsa est, et quidem hoc iniquius, quanto quomodo potuit, quia non potuit, et hoc indignius, quanto iam indignius, si quia non meruit. — Cap. XI (ibid. p. 778): Et orabis pro maritis tuis, novo et vetere. Elige cui te adulteram praestes. Puto ambobus.

gerium), welche wir öfter zur Bezeichnung der ewigen Seligkeit angewendet finden, ist von dem Bilde eines Mahles hergenommen, unter dem symbolisch die Freuden des Himmels häufig bezeichnet werden. Es wird vorausgesetzt, dass möglicherweise der Verstorbene noch nicht an dem himmlischen Mahle theilnehmen kann, sondern Hunger und Durst in symbolischem Sinne leidet (s. unten die Vision der heil. Perpetua); darum bittet man zu Gott, dass dieser Zustand des Leidens aufhöre und die Seele zu den Freuden des Himmels zugelassen werde. Die Fürbitte um die Theilnahme an der zweiten Auferstehung beruht auf jener Ansicht von Tertullian und Origenes, dass die vollkommenen Gerechten zuerst auferstehen werden, und erst später die Andern (s. oben S. 102); die Wittwe, welche für ihren Mann betet, hat also die Ueberzeugung, dass sie durch ihre Fürbitte dazu beitragen kann, dem Verstorbenen von Gott die Gnade zu verschaffen, an der ersten Auferstehung Antheil zu haben. Den Wittwer der eine zweite Gattin heimführen will, erinnert Tertullian daran, dass er für die Seele der verstorbenen Frau fleht; dass er dereinst vor dem Herrn erscheinen wird mit soviel Frauen, als er in seinem Gebete gedenkt (commemorare); dass er für zwei opfert und alle beide durch den Priester empfiehlt (commendare)[1]. Alle diese Ausdrücke bezeichnen im allgemeinen das an Gott gerichtete Fürbittgebet für das Wohl der Verstorbenen und sind ohne Zweifel sowohl bei den Gebeten in der liturgischen Feier wie auch

1) Tertullian, De exhortatione castitatis, cap. XI (ed. Oehler, tom. I, p. 753): Duplex enim rubor est, quia in secundo matrimonio duae uxores eundem circumstant maritum, una spiritu, alia in carne. Neque enim pristinam poteris odisse, cui etiam religiosiorem reservas affectionem, ut iam receptae apud dominum, pro cuius spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad dominum cum tot uxoribus, quot in oratione commemoras, et offeres pro duabus, et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum aut etiam de virginitate sancitum, circumdatum viduis univiris? et ascendet sacrificium tuum libera fronte, et inter cetera bonae mentis postulabis tibi et uxori castitatem?

in den Privatgebeten der Gläubigen gebraucht worden. Dies erhellt namentlich aus den gleich zu besprechenden Grabschriften des III. Jahrhunderts.

Wie man im christlichen Volke Nordafrika's in dieser Hinsicht dachte, zeigt die bekannte Episode in den Akten der hll. Perpetua und Felicitas, wo Perpetua eine Vision erzählt, welche die Angaben Tertullians trefflich illustriert [1]).

Perpetua hatte einen Bruder gehabt, mit Namen Dinokrates, der sieben Jahre alt, an einem Krebs im Gesichte gestorben war, welcher allen, die ihn gesehen, Grauen erregte. Nun geschah es ihr einige Tage nach der Verurtheilung, dass sie auf einmal mitten im gemeinschaftlichen Gebete dieser heiligen Bekenner den Dinokrates laut nannte, ohne doch an ihn gedacht zu haben. Das hielt sie für einen Wink, für ihn zu beten, und sie flehte viel zu Gott für ihn mit vielen Seufzern. In nächstfolgender Nacht hatte sie eine Erscheinung. Sie sah den Dinokrates hervorgehen aus einem düsteren Orte, wo viele andere waren. Er schien sehr zu leiden von Hitze und von Durst, sah unsauber aus und bleich, hatte auch im Gesicht die Wunde, an der er gestorben war. Sie betete für ihn; es war ein grosser Zwischenraum, der sie von ihm trennte, und sie konnten nicht zu einander kommen. Bei ihm war ein grosses volles Wasserbehältniss, dessen Rand ihm über den Kopf ging, und er streckte sich umsonst, um daraus zu trinken. Das machte ihr Kummer. Da erwachte sie und erkannte, dass ihr Bruder leide, war aber voll Vertrauen, Gott werde ihr brünstiges Gebet für ihn erhören, mit welchem sie täglich anhielt. Perpetua betete Tag und Nacht mit Thränen für ihren Bruder.

Eines Tages, da sie in harten Banden des Stockes sassen, ward ihr in einem Gesichte derselbe Ort, den sie düster gesehen hatte, als hell gezeigt, und in ihm sah sie den Dinokrates, der sauber und wohlgekleidet sich erfrischte. Wo die

1) Vgl. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christl. Jahrhunderten, S. 335.

Wunde gewesen, war eine Narbe. Der Rand des Wasserbehälters war jetzt so niedrig, dass er dem Knaben nur an die Mitte des Leibes reichte, und auf dem Rande lag eine Trinkschale, aus welcher er trank, ohne dass das Wasser in ihr abnahm. Dann ging er davon, um nach Weise der Kinder zu spielen. Und Perpetua erkannte, dass er von seiner Strafe befreit worden [1]). In dieser Vision spricht sich die feste Ueberzeugung aus, dass die Gläubigen auf Erden den durch Leiden im Jenseits zu reinigenden Seelen durch ihr Gebet wirksame Hülfe bringen können.

Dieselbe Glaubensanschauung liegt den zahlreichen Grabschriften zu Grunde, welche Gebete und Wünsche für das jenseitige Glück der hingeschiedenen Seelen enthalten [2]). Wir lesen zunächst auf einzelnen Monumenten die Aufforderung an die Gläubigen, in ihren Gebeten des unter dem Grabstein ruhenden Verstorbenen zu gedenken, ähnlich wie in jener uralten Grabschrift der Agape (s. oben S. 34). So schliesst das in den letzten Jahren so vielfach besprochene Grabgedicht des Aberkios, dessen christlicher Charakter für mich unzweifelhaft feststeht:

Ταῦθ᾽ ὁ νοῶν εὔξαιθ᾽ ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνῳδός [3]).

(Möge Jeder, der mit mir übereinstimmt und dies versteht, für Aberkios beten.)

Eine etwa der Zeit Tertullians angehörige römische Inschrift der Priscillakatakombe, von der leider bloss Fragmente aufgefunden wurden, enthält am Schlusse den Wunsch,

---

1) Passio ss. Perpetuae et Felicitatis, c. VII—VIII (ed. Pio Franchi de' Cavalieri, p. 118 ff.).

2) Da ich diesen Gegenstand in meiner Schrift: Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften (Köln, 1897) ausführlich behandelt habe, mögen an dieser Stelle einige allgemeine Angaben für unsern Zweck genügen.

3) Vgl. Kaufmann, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler (Mainz, 1900), S. 78 ff., wo die neueste Litteratur verzeichnet ist.

die Gläubigen mögen beten, dass der Verstorbene ewig lebe: »... petatis ... (aetern)um ut vivat in aevum [1])«.

Dem Ausgange des III. oder dem Anfange des IV. Jahrhunderts gehört folgendes Epitaph aus einem der unterirdischen Coemeterien Roms an, welches desshalb für uns von Bedeutung ist, weil der Gatte darin förmlich die Absicht ausspricht welche er hatte bei dem Anbringen der Grabschrift, nämlich um dadurch seine Mitbrüder aufzufordern, für die Seele der verstorbenen Gattin zu beten. Sie lautet:

D · P ·

Lucifere coiugi dulcissime omnem
dulcitudinem, cum luctu maximo
marito reliquisset, meruit titulum
inscribi ut quisque de fratribus legerit, roget Deu(m)
ut sancto et innocenti spirito ad Deum suscipiatur.

Oben rechts am Rande steht die Lebensdauer der Verstorbenen: Que vixit annos XXII, mes. n. IIII, dies VI [2]).

In welcher Absicht die Gläubigen für die Verstorbenen beteten und welche Güter sie denselben wünschten, ersehen wir aus den verschiedenen Ausdrücken, die in den Acclamationen und Gebeten auf Epitaphien des III. Jahrhunderts vorkommen. Vor allem ist es der Friede, der in verschiedenen Wendungen den abgeschiedenen Seelen gewünscht und erfleht wird. Eine an das »condita pace« in der oben (S. 104) citirten Stelle Tertullians erinnernder Text aus San Callisto lautet:

In pace spiritus Silvani. Amen [3]).

---

1) De Rossi, Bullettino di arch. christ. 1886, S. 52 f.

2) De Rossi, Bullettino, 1877, S. 31; Wilpert, Cyclus christologischer Gemälde, Taf. IX, n. 7, S. 50. Das Original befindet sich im Lateranmuseum, Cl. IX, n. 10. Der Text ist zu lesen: Depositio. — Luciferae coniugi dulcissimae omnem dulcitudinem; cum luctum maximum marito reliquisset, meruit titulum inscribi, ut quisque de fratribus legerit, roget Deum ut sanctus et innocens spiritus ad Deum suscipiatur. Quae vixit annos XXII, menses numero IIII, dies VI.

3) De Rossi, Roma sotterranea, II, tav. XLIX, 6.

Aehnlich eine im Lateranmuseum (Cl. IX, 28) befindliche Inschrift:

Φιλουμένη, ἐν εἰρήνη σου τὸ πνεῦμα.

Etwas ausführlicher lautet die Bitte im Schlusssatz einer Grabschrift, der mit den Ergänzungen de Rossi's lautet:

(Det illis au)tem Deus et Dominus (Jesus ☧ pace)m aeternalem[1]).

Seit dem Ende des II. Jahrhunderts treffen wir dann den Wunsch und die Bitte um die Erquickung (refrigerium) der hingeschiedenen Seele, wie z. B. in folgendem Texte:

Parentes . . . Paulinae filiae dulcissimae, cuius spiritum in refrigerium suscipiat Dominus[2]).

Oder in einer anderen ähnlichen Grabschrift:

Kalemere, Deus refrigeret spiritum tuum una cum sororis tuae Hilare[3]).

Dass diese Wünsche als wirkliche Fürbitten anzusehen sind, zeigt das folgende Fragment, in welchem die Bitte an Gott gerichtet wird: Refrigera, Deus, animam Hom. . . . . .[4]).

In ganz gleichem Sinne drücken andere Grabschriften den Wunsch aus, die Seelen der Verstorbenen mögen von Gott aufgenommen werden, in Gott oder in Christus leben, im Frieden oder in Gott ruhen, im Glücke (bonum) sein[5]).

---

1) De Rossi, Bullettino, 1892, S. 150.

2) Ibid. 1886, S. 129 f.

3) Perret, Catacombes de Rome, t. V, pl. XLIII, n. 1.

4) Im Lateranmuseum, Cl. IX, n. 14; *Lupi*, Epitaphium Severae martyris, S. 168.

5) Vgl. zahlreiche Beispiele bei Kirsch, Die Acclamationen, S. 17 ff. Auf den eschatologischen Inhalt dieser Gebetsformeln gehe ich nicht näher ein; die Texte sind von Kaufmann, Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler, S. 41 ff. in ausführlicher Weise für diesen Zweck verwerthet worden.

Noch zwei interessante Grabschriften mögen als Schluss dieses Kapitels Erwähnung finden. Die eine befindet sich noch an der ursprünglichen Stelle in der Region der Acilier in der Priscillakatakombe; sie lautet:

Ὁ πατὴρ τῶν πάντων, οὓς ἐποιήσης καὶ παρελάβης Εἰρήνην, Ζόην καὶ Μαρκέλλον. Δόξα σοι ἐν Χριστῷ.

Um den genauen Wortlaut herzustellen, muss man entweder vor den Namen der Verstorbenen das letzte Verb wiederholen und den Text wiedergeben: O Vater des Alls, die Du geschaffen und zu Dir gerufen hast nimm auf, Irene Zoe und Marcellus; oder man muss das παρελάβης als Bitte nehmen und übersetzen: O Vater des Alls, nimm zu Dir Irene, Zoe und Marcellus, denn sie sind Deine Geschöpfe. — Dir sei Ehre in Christo [1]).

Der andere Text stammt aus Gallien; es ist das schon erwähnte Grabgedicht von Autun, in welches Pektorios folgende Bitte eingeflochten hat:

Ἰχθύϊ χό(ρταζ') ἄρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτερ.
Εὖ εὕδοι μ(ή)τηρ, σε λιτάζομε, φῶς τὸ θανόντων.

Mit dem »Ichthys« (die bekannte symbolische Bezeichnung für den Erlöser, besonders im Hinblick auf die Eucharistie) sättige nun, ich sehne mich, mein Herr und Heiland. Sanft schlummere die Mutter, ich flehe Dich an, Licht der Todten [2]).

So ergänzen und beleuchten die Monumente aus den verschiedensten Gegenden: aus Kleinasien, aus Rom, aus Gallien die kurzen Andeutungen, welche wir bei den afrikanischen Schriftstellern vorfinden. Es ergibt sich daraus

1) De Rossi, Bullettino, 1888/89, S. 30 ff.; Wilpert, Fractio panis, S. 51.

2) So hat Pohl, Das Ichthysmonument von Autun, 1880, den Text hergestellt. Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule, I, S. 8, n. 4, hat für den ersten der beiden Verse folgende Lesart: Ἰχθὺ χάριζον μ'ἄρα λιλαίω .... — Ichthys, verleihe mir die Gnade, um welche ich flehentlich bitte.

der sichere Schluss, dass in der Zeit vom Ende des II. bis Anfang des IV. Jahrhunderts das Fürbittgebet für die Verstorbenen, durch welches die Gläubigen den dahingeschiedenen Seelen Gutes von Gott zu erflehen überzeugt waren, in der ganzen Kirche zu den religiösen Uebungen der einzelnen Gläubigen wie der christlichen Gemeinden gehörte. Die feierlichste Art dieses Gebetes war die Empfehlung der abgeschiedenen Seele beim eucharistischen Opfer. Und wenn wir für die Darbringung der Eucharistie beim Begräbniss und an den Jahrestagen des Todes directe Zeugnisse auch nur für Afrika haben, so legen doch die Art und Weise wie dieser Gebrauch erwähnt wird, die allgemeine Sitte des Fürbittgebetes und die gemeinsame Anschauung über die Beziehungen der Gläubigen auf Erden zu den Seelen im Jenseits den Schluss nahe, dass auch diese religiöse Sitte in den andern Theilen der Kirche verbreitet war.

5. Die Beziehungen der Gläubigen zu den guten Engeln.

Die Spekulation über die Geisterwelt nimmt in der Litteratur des ausgehenden II. und des III. Jahrhunderts einen bedeutenden Platz ein, besonders bei Origenes infolge seiner gesammten Anschauung über die Geister und die Seelen. Im Einzelnen gehen die Ansichten der verschiedenen Lehrer in manchen Punkten auseinander, während in anderen Fragen volle Uebereinstimmung zwischen ihnen herrscht. Zu den letzteren gehört auch die Frage über die Beziehungen welche die Engel Gottes zu den Gliedern der Kirche haben, über den Schutz und die Beihülfe, welche sie diesen bei Erfüllung ihrer Pflichten und zur Erreichung des ewigen Heiles angedeihen lassen. In den uns erhaltenen Schriften von Irenaeus und Hippolytus wird die Frage über die zum Schutze der Menschen bestimmten Engel nicht eigens behandelt. Irenaeus spricht sich zwar an manchen Stellen gelegentlich aus über die Natur der Engel und ähnliche Punkte allein hauptsächlich in polemischer Weise gegenüber der,

Aeonenwelt des Gnosticismus. Dem Teufel räumt dieser Kirchenlehrer eine positive Macht über die Menschen ein in Folge der Sünde der Stammeltern im Paradiese; durch Christus wurde Satan jedoch wieder gefesselt, und die Gläubigen haben dadurch die Kraft erhalten, sich seiner Gewalt zu entreissen [1]). Von einer Mitthätigkeit der guten Engel in diesem Kampfe ist nicht die Rede. Man wäre sogar versucht aus einer Stelle zu schliessen, dass Irenaeus von einem Mitwirken der Engel als der Boten Gottes in der Weltleitung nichts wissen will, weil er von dem katholischen Christen im Gegensatze zu den Gnostikern sagt, dass nichts von jenem durch Anrufung der Engel geschieht. Allein Irenaeus will hier offenbar nicht jede Verehrung der Gläubigen gegen die Engel ausschliessen, wie Turmel anzunehmen scheint [2]), sondern jene abergläubischen Anrufungen der Engel zu Zaubereien, wie sie bei den Gnostikern geschahen, als ob dieselben aus eigener Macht, neben und ausser Gott, etwas thun könnten. Eine Wirksamkeit der guten Engel gegenüber den Christen und eine Hochschätzung jener als höherer Wesen wird dadurch nicht geleugnet.

Hippolytus erkennt jedenfalls indirekt das Eingreifen der Engel zu Gunsten der Gerechten auf Erden an, indem er annimmt, dass bei der Versuchung der keuschen Susanna durch die beiden Aeltesten ein Jüngling vom Himmel ihr beistand, der mit ihr betete, nämlich ein Engel, welcher ihr zur Hülfe gesandt worden war [3]). Er vertritt somit dieselbe

1) Irenaeus, adv. haereses, II, c. 31, n. 3; III, c. 8, n. 2; V, c. 21, n. 3; V, c. 24, n. 3, 4 (ed. Stieren, I, S. 403, 449, 776, 783).

2) J. Turmel, Histoire de l'angélologie, in Revue d'hist. et de littér. religieuses, III (1898), S. 550. Die Stelle bei Irenaeus, adv. haer. II, c. 32, n. 5 (ed. cit. I, 409) lautet: Nec invocationibus angelicis facit aliquid, nec incantationibus, nec reliqua prava curiositate; sed munde, et pure et manifeste orationes dirigens ad Dominum, qui omnia fecit, et nomen Domini nostri Jesu Christi invocans, virtutes ad utilitates hominum, sed non ad seductionem perficit.

3) Hippolytus, Danielkommentar, I, c. 19 und c. 28 (ed. Bonwetsch, I, S. 31, 40).

Anschauung, welche wir in der nachapostolischen Zeit vorgefunden haben.

Am ausführlichsten haben die beiden Alexandriner Clemens und Origenes die Engellehre unter dem Einflusse des Neuplatonismus entwickelt, speziell die Wirksamsamkeit der Geister als der Diener Gottes gegenüber der gesammten übrigen Welt der Geschöpfe [1]). In der Weltleitung Gottes gibt es eine zweifache Thätigkeit: eine höhere, welche sich auf die geistigen Dinge bezieht, und eine andere, welche das Materielle und Niedere zum Gegenstande hat. In diesen beiden Dienstleistungen sind nach Clemens die Engel Gottes thätig inbezug auf die irdischen Wesen [2]). Diese Dienstleistungen beziehen sich also zuerst auf die materiellen Dinge Origenes vertritt ausdrücklich die Meinung, dass die Welt der Engel bedarf, welche über die Thiere, die Pflanzen, die Elemente gesetzt sind [3]). Dann leiten die Engel die Geschicke der einzelnen Völker. Gott hat nach Clemens und Origenes die einzelnen Völker unter die Engel vertheilt und sich selbst das Volk Israel als Erbtheil vorbehalten. In diesem Sinne erklärten sie die Stelle im Deuteronomium, XXXII, 8—9 nach dem griechischen Text: Quando dividebat Altissimus gentes et quando dispergebat filios Adam, constituit

---

1) Eine genaue Untersuchung darüber, wie weit sich der Einfluss des Platonismus erstreckt in bezug auf die Engellehre der Alexandriner, müsste die gesammte Geisterlehre berücksichtigen, da sich in dieser Hinsicht die einzelnen Fragen nicht trennen lassen. Wir müssen darum auf die Behandlung dieser Seite der Frage hier verzichten und uns mit einer Darlegung der Lehransichten über die Beziehungen der Engel zu den Menschen begnügen.

2) Clemens Alex., Stromata lib. VII, c. 1 n. 3 (ed. Dindorf, III, 252 f.).

3) Origenes, in Numeros hom. XIV, n. 2 (ed. Lommatzsch, X, S. 163): Opus est tamen ipsi mundo etiam angelis qui sint super bestias et angelis qui praesint exercitibus terrenis. Opus est angelis qui praesint animalium nativitati, virgultorum plantationumque, et ceteris pluralibus incrementis. Vgl. In Josue, hom. XXIII, n. 3 (ed. cit. XI, S. 196); in Jerem. hom. X, n. 8 (ed. cit. XV, S. 221 f.); Gegen Celsus, VIII, c. 57.

terminos populorum iuxta numerum angelorum Dei; factusque est pars Domini populus eius Jacob, funiculus haereditatis eius Israel. Und von dieser Ansicht ausgehend, fand Origenes in zahlreichen anderen Schriftstellen Hinweise auf die Engel, welchen die Völker unterworfen und anvertraut sind [1]). Diese »Fürsten« der Völker und Städte sahen die Wunder, welche Christus verrichtete; sie konnten durch die Ankunft des Erlösers sich in einen besseren Zustand verwandeln und so dazu beitragen, dass Städte und Völker leichter die Lehre Christi aufnahmen [2]). Allein die Macht dieser Engel wurde auch durch Christus gebrochen, und so jene zum Zorne gereizt [3]). Durch die Apostel wurden die Menschen, indem sie dieselben zum Reiche Gottes führten, von der Herrschaft dieser Engel befreit, und desshalb erregten diese Verfolgungen gegen die Verkünder des Evangeliums [4]).

Dann waren besondere Engel ebenfalls mit dem Schutze und der unsichtbaren Leitung der einzelnen Kirchen betraut. Der Abschnitt in der Apocalypse, in welchem von

---

1) Clemens Alex., Stromata VI, c. 17 n. 157 (ed. Dindorf, III, 241); VII, c. 2 n. 6 (ed. cit. 255). — Origenes, De principiis, I, c. 5 n. 2 (ed. Lommatzsch, XXI, S. 93); III, c. 3 n. 2 (ibid. S. 324); in Genesim hom. IX, n. 3 (ibid. VIII, S. 212 f.); in Exodum hom. VIII, n. 2 (ibid. IX, S. 92 f.); in Num. hom. XI, n. 5 (ibid. X, S. 115 f.); in Jesu Nave hom. XXIII, n. 3 (ibid. XI, S. 195); in Lucam, hom. XII (ibid. V, S. 126 f.); in Luc. hom. XXXV (ibid. V, S. 219); Comment. in Joan. tom. XIII, n. 49 (ibid. II, S. 98).

2) Origenes, Comm. in Joan. tom. XIII, n. 58 (ed. cit. II, S. 122).

3) Origenes, in Genesim hom. IX, n. 3 (ed. Lomm. VIII, S. 213).

4) Origenes, in Ezechiel. hom. XIII, n. 1 (ed. Lomm. XIV, S. 163): Adversum hos principes est nobis pugna. Et beati apostoli, qui missi fuerant ad praedicandum, quando ab his, qui fines gentium possederant, homines abducebant, patiebantur insidias. Verbi gratia dictum sit: ingressi sunt apostoli Tyrum, persecutus est eos princeps Tyri: adscenderunt Antiochiam, impugnavit eos princeps regni Syriae: iste erat, qui bellabat adversus eos, non omnes, qui putabantur, ut Judas proditor. Quomodo enim ille non principaliter putandus est prodidisse Salvatorem, sic etiam apostolis omnibus, qui persecutionem passi sunt, alius fuit princeps persecutionis. Scriptum est quippe de Juda: »et post buccellam introivit in illum Satanas.«

den »Engeln der Kirchen« die Rede ist (c. II u. III), wurde wörtlich von Origenes und anderen kirchlichen Lehrern verstanden, und desshalb erkannten sie jeder Kirche einen besonderen Schutzengel zu [1]). Der grosse Alexandriner vergleicht geradezu die Thätigkeit der Engel in Bezug auf die Menschen mit der Missionsthätigkeit christlicher Glaubensboten. Wie ein Missionär, nachdem er durch sein Wirken eine Anzahl von Gläubigen für Christus gewonnen hat, deren Vorsteher und Bischof wird, so werden vielleicht auch die Engel im diesseitigen Gottesreiche die Vorsteher der von ihnen Bekehrten; und jeder Engel bringt die Erstlinge der Kirche oder des Volkes dar, welche ihm anvertraut waren [2]). Mit einem »kühnen Ausdruck« bezeichnet Origenes den Engel der Kirche geradezu als den unsichtbaren Bischof derselben; und er fordert die Gläubigen auf, zu Gott zu beten, dass die Engel und die Menschen, welche Bischöfe der Kirchen sind, ihnen zum Nutzen gereichen mögen; beide Arten von Vorstehern werden von dem Herrn wegen der Gläubigen gerichtet [3]).

---

1) Origenes, in Num. hom. XX, n. 3 (ed. cit. X, S. 253): Et iterum secundum ea, quae Joannes in Apocalypsi scribit, unicuique ecclesiae generaliter angelus praeest, qui vel collaudatur pro bene gestis populi, vel etiam pro delictis eius culpatur. — Vgl. in Lucam hom. XII (ed. cit. V, S. 128).

2) Origenes, In Num. hom. XI, n. 4 (ed. Lommatzsch, X, S. 113): Offert ergo unusquisque angelorum primitias, vel ecclesiae, vel gentis suae, quae ei dispensanda commissa est. Aut forte et alii extrinsecus angeli, qui ex omnibus gentibus fideles quosque congregent. Et consideremus, ne forte sicut in aliqua, verbi gratia, civitate, ubi nondum Christiani nati sunt, si accedat aliquis, et docere incipiat, laboret, instruat, adducat ad fidem, et ipse postmodum iis, quos docuit, princeps et episcopus fiat: ita etiam sancti angeli eorum, quos e diversis gentibus congregaverint, et labore suo ac ministerio proficere fecerint, ipsi eorum etiam in futuro principes fiant.

3) In Lucam hom. XIII (ed. Lomm. V, S. 131): Si audacter expedit loqui Scripturarum sensum sequenti, per singulas ecclesias bini sunt episcopi, alius visibilis, alius invisibilis; ille visui carnis, hic sensui patens.

Der Schutz der Engel dehnte sich ebenfalls aus auf die einzelnen Menschen und Gläubigen. Es galt dem Origenes als ein Lehrstück der kirchlichen Ueberlieferung, dass es Engel Gottes und gute Mächte gibt, welche im Dienste des Herrn stehen zur Vollendung des Heiles der Menschen [1]). Darin liegt der allgemeine kirchliche Glaube an die Schutzengel ausgedrückt. Bei den Schriftstellern des III. Jahrhunderts finden wir dann zahlreiche Ausführungen über die Thätigkeit dieser Engel im Einzelnen. Clemens von Alexandrien spricht sich zwar an einer Stelle nicht mit voller Sicherheit darüber aus, ob jeder einzelne Mensch einen besonderen Engel bei sich habe, gleichwie die Völker und Städte ihren Schutzgeist besitzen und wie Gott sich im allgemeinen des Dienstes der Engel bedient zur Ausführung seiner Rathschlüsse [2]). Allein an anderen Stellen setzt er mit Bestimmtheit voraus, dass die Engel den Gläubigen beistehen, sie leiten, mit ihnen beten und ihre Gebete zu Gott empor bringen [3]). Diese Lehre über die Engel Gottes, welche den Christen zur Erreichung des Heiles beistehen, wurde am ausführlichsten entwickelt von Origenes, der an sehr vielen Stellen seiner Schriften auf diesen Gegenstand zu sprechen kommt. Er spricht zunächst im Allgemeinen von der Unterstützung der Gläubigen durch die himmlischen Geister. Diese betrachten diejenigen als ihre Verwandten und Freunde, welche ihre Frömmigkeit gegen Gott nachzuahmen bestrebt sind, ihn anrufen und mit Andacht zu ihm beten; sie arbeiten mit ihnen an ihrer Seligkeit, erscheinen unter ihnen und

---

1) Origenes, De principiis, lib. I, Prologus, n. 10 (ed. Lomm. XXI, S. 25 f.): Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam; sed quando isti creati sint vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto designatur.

2) Clemens Alex. Stromata, VI, c. 17, n. 157 (ed. Dindorf, III, 241).

3) Clem. Alex. Stromata, V, c. 14, n. 91 (ed. cit. III, 71); VII, c. 12, n. 78 (ed. cit. III, 319); IV, c. 18, n. 116 (ed. cit. II, 384); Excerpta ex Theodoto, n. 27 (ed. cit. III, 436); n. 35 (ed. cit. III, 439).

halten sich verpflichtet, ihnen Hülfe zu bringen und zu dienen; sie kommen auf die Erde, um denen Gutes zu thun und zum Heil zu verhelfen, welche zu Gott flehen, den sie selbst ebenfalls anbeten [1]). Dann hat aber jeder Gläubige einen besonderen Schutzengel, dem wir gar Manches schulden, wenn wir auch denselben nicht genau kennen [2]). Diesem guten Engel, der das Antlitz des Vaters schaut, wird die Seele jedenfalls dann anvertraut, wenn sie durch das Bad der Wiedergeburt in die Kirche aufgenommen wird [3]). Dadurch wird der Gläubige dem Einfluss des Dämons, unter dem er vorher gestanden hatte, entrissen [4]), und er geniesst den Schutz des Engels, so lange er sich dessen würdig macht. Denn Origenes hält es für möglich, dass einem Christen, der früher mit Eifer sich den erhabenen Lehren des Christenthums hingegeben hat, dann aber zum Weltlichen zurückkehrt, sein erster Schutzengel entzogen wird und er so unter die Macht eines anderen Engels fällt [5]).

Der Beistand, welchen die Schutzengel den ihnen anvertrauten Gläubigen gewähren, wird in manigfacher Weise geschildert. Die Engel beten mit den Christen, unterstützen durch ihre Fürbitte die Gebete der Menschen und verhelfen ihnen so nach Kräften zu dem, um was sie zu Gott flehen [6]); sie tragen die Bitten der Gläubigen Gott vor [7]); sie erforschen das Innere der Christen, um deren fromme Gedanken und

---

1) Origenes, Gegen Celsus, VIII, c. 34 (ed. Koetschau, II, 249). Vgl Vom Gebete, c. 11 (ed. cit. II, 322 f.); in Joan. tom. X, n. 18 (ed. Lomm. I, S. 330); gegen Celsus, V, c. 57 (ed. Koetschau, II, 61); de principiis III, c. 5 n. 6 (ed. Lomm. XXI, S. 352).

2) Orig., Vom Gebet, c. 28 (ed. Koetschau, II, 377).

3) Orig., Comment. in Matth. tom. XIII n. 26, 27 (Migne, P. Gr XIII, 1163 ss.).

4) Orig. in Ezech. hom. I, n. 7 (ed. Lomm. XIV, S. 19 f.).

5) Orig., Vom Gebet, c. 6 (ed. Koetschau, II, 314) c. 31 (ed. cit. S. 399); vgl. de principiis, II, c. 10 n. 7 (ed. Lomm. XXI, S. 240).

6) Orig., Vom Gebet, c. 11 (ed. Koetschau II, 324).

7) Clem. Alex., Excerpta ex Theodoto, n. 27 (ed Dindorf, III, 436).

religiöse Empfindungen gleichsam als ein Opfer auf den Altar im Himmel niederzulegen; sie freuen sich über die Fortschritte ihrer Schützlinge[1]). Ferner ermahnen und warnen die Engel die ihnen anvertrauten Schutzbefohlenen, bessern, was dieselben fehlen, beten für sie am Throne Gottes[2]), züchtigen sie auch wohl, um sie von bösen Wegen zurückzuführen[3]). Im Kampfe gegen die bösen Mächte der Finsterniss, die Teufel und die Dämonen, geniessen die Christen den kräftigen Beistand der Engel. Gegen Celsus führt Origenes aus, dass die Engel, diese wahren Statthalter und Heerführer, nicht denen Schaden zufügen, von welchen sie beleidigt werden; das thun Dämonen, welche eben dadurch zeigen, dass sie böse sind und von Gott mit keinem Dienste betraut wurden. Der wahre Christ, welcher sich nur Gott und seinem Wort unterwirft, wird von Dämonen nichts erleiden, weil er

---

1) Origenes, Hom. IX in Leviticum, n. 8 (Migne. P. Gr. XII, 520): Angeli enim Dei ascendunt et descendunt ad Filium hominis, perquirunt et curiose agunt quid in utroque nostrum inveniant, quod offerant Deo. Vident et perscrutantur uniuscuiusque nostrum mentem, si habeat aliquid tale, si tam sanctum aliquid cogitet, quod Deo mereatur offerri. Intuentur, et considerant si quis nostrum ex his quae dicuntur in ecclesia corde compungitur, et animum convertit ad poenitentiam *etc.* — Vgl. Hom. VIII in Genesim, n. 8 (ed. Lomm. VIII, S. 203); in Num. hom. XI, n. 3 (ed. cit. X, S. 108 f.); ibid. n. 5 (ed. cit. X, S. 115).

2) Origenes, In Num. hom. XX, n. 3 (Migne, P. Gr. XII, 733 s.). Adest unicuique nostrum, etiam minimis qui sunt in Ecclesia Dei, angelus bonus, angelus Domini qui regat, qui moneat, qui gubernet, qui pro actibus nostris corrigendis et miserationibus exposcendis, quotidie videat faciem Patris qui in coelis est: sicut Dominus designat in evangeliis.

3) Orig., Homilia I in Psal. XXXVII, n. 1 (Migne, P. Gr. XII, 1372): Est autem quando erudimur etiam a procuratoribus, et actoribus, id est ab his angelis quibus creditae sunt dispensandae et regendae animae nostrae: quemadmodum describitur in quodam loco angelus poenitentiae, qui nos suscipit castigandos, sicut »Pastor« exponit, si cui tamen libellus ille recipiendus videtur. Interim diversis eruditionibus succumbimus nos homines castigantibus, nos et corripientibus: nondum tamen ab ipso patrefamilias castigamur, sed a procuratoribus angelis, qui uniuscuiusque nostri castigandi atque emendandi sortiuntur officium, et est tolerabilius cum ab aliquo horum corripimur.

stärker ist als sie, weil der Engel des Herrn sich um diejenigen lagert, die den Herrn fürchten, und sie errettet, und weil sein Engel, der das Angesicht des himmlischen Vaters beständig schaut, immer die Gebete des wahren Christen durch den alleinigen Hohepriester Gott, dem Schöpfer des Alls, darbringt und sein Gebet vereinigt mit dem Flehen dessen, der seiner Sorge übergeben worden ist [1]). Dieser Schutz hört nicht auf mit dem Leben; auch nachdem die Seele vom Leibe geschieden ist, wird sie von Engeln durch die himmlischen Regionen bis zum Zelte Gottes emporgetragen und beschützt gegen die feindlichen Angriffe der Dämonen [2]). Ja, das Loos, welches sich die Seelen im Jenseits zugezogen haben, wird ihnen ebenfalls zu Theil durch den Dienst der Engel, der Vollstrecker der göttlichen Befehle [3]). Der Christ bedarf um so mehr des Schutzes, den sein guter Engel ihm angedeihen lässt, als nach der Ansicht des Origenes jeder Mensch auch einen bösen Engel hat, der ihn unter seine Gewalt zu bringen und zum Bösen zu verleiten sucht [4]).

So leben die Gläubigen auf Erden beständig in der Gesellschaft jener unsichtbaren geistigen Kräfte, welche ihnen

---

1) Origenes, Gegen Celsus, VIII, c. 36 (ed. Koetschau, II, 251).

2) Orig. in Num. hom. V, n. 8 (ed. Lomm. X, S. 44).

3) Orig. in Levit. hom. IX, n. 4 (ed. Lomm. IX, S. 346); in Jerem. hom. XXI, n. 6 (ed. cit. XV, S. 409 f.).

4) Origenes, in Lucam hom. XII (ed. Lommatzsch, V. p. 127): Neque enim fas est credere, malos angelos suis praeesse provinciis, et bonos non easdem provincias habere permissas. Hoc autem, quod de singulis provinciis dicit, puto etiam de universis hominibus generaliter debere credere. Unicuique duo assistunt angeli, alter justitiae, alter iniquitatis. Si bonae cogitationes in corde nostro fuerint, et in animo justitia pullularit, haud dubium quin nobis loquatur angelus Domini. Si vero mala fuerint in nostro corde versata, loquitur nobis angelus diaboli. Quo modo igitur per singulos homines bini sunt angeli, sic opinor et in singulis dispares esse provinciis, ut sint et boni, sint et mali .... Vgl. Selecta in Numeros (Migne, P. Gr. XII, 577); in Jesu Nave hom. XXIII, n. 3 (ed. Lomm. XI, S. 195); in Lucam hom. XXXV (ed. cit. V, S. 217 f.); de principiis, III, c 2, n. 4 (ed. cit. XXI, S. 313 f.).

auf dem Wege zum Heile schützend und helfend zur Seite stehen. Wenn die Christen zum Gebete zusammenkommen, dann wohnen ihren Versammlungen sowohl die englischen Heerscharen bei, als auch die Kraft des Herrn und die Geister der Heiligen. So ist bei den Versammlungen der Gläubigen eine doppelte Gemeinde zugegen: die eine von Menschen, die andere von Engeln. Dies sucht Origenes durch verschiedene Schriftstellen nachzuweisen [1]).

In ähnlicher Weise wie die beiden Alexandriner stellt auch Tertullian die Beziehungen der Engel zu den Gläubigen dar. Jene wirken nach ihm mit bei der Heiligung des Christen im Bade der Wiedergeburt. Das Wasser der Taufe wird durch die Dazwischenkunft eines Engels gleichsam heilkräftig gemacht, so dass der Geist in dem Wasser körperlich abgewaschen und das Fleisch geistig gereinigt wird [2]). Um dies zu erklären, zieht Tertullian den Fischteich von Bethsaïda als Vorbild heran; wie dort einmal im Jahre körperliche Leiden durch die Einwirkung eines Engels geheilt wurden, so werden jetzt täglich die Menschen zum ewigen Heile gereinigt von der Sünde und durch den Empfang des hl. Geistes. Die Reinigung von den Sünden im Taufbade ge-

---

1) Orig., Vom Gebete, c. 31, n. 5 (ed. Koetschau, II, 398 f.). Vgl. auch in Lucam hom. XXIII (ed. Lomm. V, 8, 177): Duplex hic adest ecclesia, una hominum, altera angelorum. Si quid juxta rationem, et juxta Scripturarum dicimus voluntatem, laetantur angeli, et orant nobiscum. Et quia praesentes angeli sunt in ecclesia, in illa duntaxat, quae meretur, et Christi est, propterea orantibus feminis praecipitur, ut habeant velamen super caput propter angelos, utique illos, qui assistunt sanctis, et laetantur in ecclesia. Quos quidem nos, quia peccatorum sordibus oculi nostri obliti sunt, non videmus, sed vident Apostoli Jesu, ad quos loquitur: »Amen, amen dico vobis, videbitis coelum apertum, et angelos Dei adscendentes et descendentes super Filium hominis.« Quod si haberem hanc gratiam, ut quo modo Apostoli, sic viderem, et sicut Paulus adspexit, intuerer, cernerem nunc angelorum multitudinem, quos videbat Elisaeus, et Giezi, qui cum eo steterat, non videbat.

2) Tertull., De baptismo, 4 (ed. Oehler, I, 623): Igitur medicatis quodammodo aquis per angeli interventum, et spiritus in aquis corporaliter diluitur et caro in eisdem spiritaliter mundatur.

schieht unter Mitwirkung des Engels der Taufe, und so bereitet dieser dem Geiste Gottes den Weg[1]). Um das Glück einer nach den kirchlichen Gebräuchen eingegangenen Ehe zu schildern, weist Tertullian an der bekannten Stelle darauf hin, dass dieselbe durch die Engel verkündet und durch den himmlischen Vater bestätigt wird[2]). Auch sonst treten die Geister des Himmels den Christen gegenüber in Thätigkeit. Sie überwachen das Leben derselben und führen gleichsam Register über die Sünden der Gläubigen[3]). Diese Wirksamkeit können die Engel ohne Schwierigkeit ausüben, weil sie in einem Augenblick überall sein können; das Weltall ist ihnen wie ein einziger Ort, und sie wissen und verkünden, wenn irgendwo etwas geschieht[4]). Aus diesen gelegentlichen Aeusserungen ergibt sich die Anschauung, dass die Engel bei den Gläubigen weilen und sich um die Angelegenheiten ihres Heiles interessiren. Dies spricht Firmilian in einem Briefe an Cyprian gelegentlich bestimmt aus, indem er sagt, dass die Engel mit den Gläubigen vereint sind, sich freuen über die Eintracht unter den Gliedern der Kirche und trauern,

---

1) Tert., De baptismo, c. 5—6 (ed. cit. I, 625). Die Stelle c. 6 lautet: Non quod in aquis Spiritum sanctum consequamur, sed in aqua emundati sub angelo Spiritui sancto praeparamur. Hic quoque figura praecessit; sic enim Joannes ante praecursor domini fuit, praeparans vias eius. Ita et angelus baptismi arbiter superventuro Spiritui sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu sancto . . . .

2) Ad uxorem II, c. 8 (ed. cit. I, 696): Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii quod ecclesia conciliat et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renunciant, pater rato habet?

3) An einen Christen, der die Schauspiele besucht, richtet Tertullian die Frage: Quid facies in illo suffragiorum impiorum aestuario deprehensus? Non quasi aliquid illic pati possis ab hominibus (nemo te cognoscit Christianum), sed recogita, quid de te fiat in coelo. Dubitas illo enim momento, quo diabolus in ecclesia furit, omnes angelos prospicere de caelo et singulos denotare, quis blasphemiam dixerit, quis audierit, quis linguam, quis aures diabolo adversus deum ministraverit? (De spectaculis, c. 27; ed. cit. I, 59.)

4) Tert., Apologeticus, c. 22 (ed. cit. I, 208).

wenn Spaltungen und Streitigkeiten entstehen [1]). Die gleiche Grundanschauung über das Eingreifen der Engel spiegelt jene Erzählung über den Bekenner Natalis in Rom wieder, welche Eusebius aufbewahrt hat. Natalis hatte sich von den Anhängern der Irrlehre des Theodotus bereden lassen, gegen einen monatlichen Sold sich zum Bischof der Sekte machen zu lassen. Er wurde darauf öfters in Gesichten vom Herrn gewarnt, aber umsonst. Da wurde er zuletzt von heiligen Engeln gegeisselt und die ganze Nacht so heftig gepeinigt, dass er am frühen Morgen aufstand, ein Busskleid anzog, sich mit Asche bestreute und unter Thränen dem römischen Bischof Zephyrinus zu Füssen warf; so ward er zuletzt wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen [2]). Diese Episode zeigt uns, bis zu welchem Maasse man ein Eingreifen der Engel als der Vollzieher göttlicher Rathschlüsse hinieden für denkbar hielt. Bei ihrem Hinscheiden aus dieser Welt wurden die Seelen der Auserwählten von den Engeln in Empfang genommen und zum himmlischen Jerusalem geleitet [3]).

Wenn wir somit bei den abendländischen Schriftstellern des III. Jahrhunderts nicht in so ausführlicher Weise die Thätigkeit der Geisterwelt in der Regierung des Weltalls und speciell die Wirksamkeit der Schutzengel geschildert finden, wie bei Origenes, was angesichts der theologischen Spekulation des Letzteren leicht begreiflich ist, so zeigen die

---

1) Epistula LXXV inter Cypr. c. 2 (ed. Hartel, II, 810): Adunatio enim et pax et concordia non solum hominibus fidelibus et cognoscentibus veritatem sed et angelis ipsis caelestibus voluptatem maximam praestat, quibus dicit sermo divinus esse gaudium in uno peccatore poenitentiam agente et ad unitatis vinculum revertente. quod utique non diceretur de angelis conversationem in caelis habentibus, nisi ipsi quoque essent nobis adunati qui nostra adunatione laetantur, sicut e contrario utique contristantur, quando vident diversas quorundam mentes et scissas voluntates, quasi non tantum unum et eundem Deum simul invocent, sed separatis et divisis ab invicem nec confabulatio iam possit esse aut sermo communis.

2) Eusebius, hist. eccl. V, 32.

3) Vgl. z. B. die Passio s. Irenaei ep. Sirmiensis (Ruinart, Acta sincera, ed. Ratisb. S. 434); Acta s. Eupli (ed. cit. S. 439).

angeführten gelegentlichen Aeusserungen doch, dass das Lehrstück über die Engel, welches Origenes als zur kirchlichen Predigt gehörig bezeichnet: »esse angelos Dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant *ad salutem hominum consummandam*« (de princ. I, praef.) sich ebenfalls in den abendländischen Christengemeinden vorfand, und dass die sich daraus ergebenden Beziehungen der Engel zu den Gläubigen in ähnlicher Weise aufgefasst wurden.

Origenes und wohl auch andere Lehrer des III. Jahrhunderts hielten die Engel in der Erfüllung ihres Dienstes nicht frei von der Möglichkeit, zu fehlen. Darum glaubte auch der grosse Alexandriner, dass die Engel von Gott gerichtet werden über die Art und Weise, wie sie die ihnen anvertrauten Dienstleistungen den Gläubigen gegenüber ausgeführt haben [1]). Dies hinderte jedoch nicht, dass man ihnen mit Rücksicht auf ihre hohe Würde und ihre Stellung im himmlischen Reiche grosse Verehrung erzeigte und in Anerkennung ihrer Hülfe und ihres Schutzes ihnen dankbare Gesinnung entgegenbrachte. Ihrer Natur nach waren ja die Engel höher als die Menschen, auch als die Auserwählten im Himmel [2]), und sehr häufig wird die Zulassung zu dem himmlischen Reiche dadurch ausgedrückt, dass man sagt, die Seele sei in die Reihen der Engel Gottes aufgenommen worden.

---

1) Origenes, In Numeros hom. XI, n. 4 (ed. Lommatzsch, X, S. 110): Igitur unusquisque angelorum in consummatione saeculi aderit in judicio, educens eos secum, quibus praefuit, quos adjuvit, quos instruxit, pro quibus semper vidit faciem patris, qui in coelis est. Et puto etiam ibi inquisitionem futuram, non quidem an culturae hominum angelus defuerit, sed an culturae angelicae nequaquam digne segnitia humana responderit. Erit ergo et in hoc judicium Dei, utrum negligentia aliqua ministrorum spirituum, qui ad ministerium et adjutorium missi sunt propter eos, qui hereditatem capiunt salutis, an eorum qui ab iis juvantur, ignavia tam multi lapsus vitae humanae proveniant. Vgl. in Num. hom. XX, n. 4 (ed. cit. S. 256); hom. XXIV, n. 3 (ibid. S. 301). — Ueber die Frage betreffs der Sündhaftigkeit der Engel s. Turmel in der Revue d'hist. et de litter. rel. III (1898) S. 547 ff.

2) Origenes, Comment. in Matth. tom. X, n. 13 (ed. Lomm. III, S. 33 f.).

Die Verehrung der Engel ergibt sich somit von selbst aus der ganzen Auffassung ihrer Stellung gegenüber den Gläubigen. Origenes bezeugt dieselbe indirekt in seiner Polemik gegen Celsus. Letzterer war der Meinung, dass die Christen, da sie mit Gott auch seinen Sohn verehren, in folgerichtiger Weise ebenfalls die Diener Gottes verehren müssten. Dem gegenüber bemerkt Origenes: Hätte Celsus dabei an diejenigen gedacht, welche nach dem eingeborenen Sohn Gottes in Wirklichkeit Gottes Diener sind, an Gabriel, Michael, an die übrigen Engel und Erzengel, und behauptet, dass diesen Verehrung zu erweisen sei, so hätte er — Origenes — vielleicht die Bedeutung des Wortes »verehren« und die Pflichten der Verehrer erörtert und festgestellt, um Missverständnisse zu verhüten. Nun aber versteht Celsus darunter die Dämonen, welche von den Heiden angebetet werden, denen von den Christen keine Ehre erwiesen werden kann[1]). An einer andern Stelle derselben Schrift hebt Origenes hervor, dass die Christen die Engel, welche die Aufgabe haben, ihnen zu dienen und die Gnaden und Gaben Gottes zu überbringen, nicht in gleicher Weise wie Gott verehren und anbeten. Denn jede Bitte, jedes Gebet, jede Anrufung, jede Danksagung ist zu Gott dem Herrn empor zu senden durch den Hohepriester, welcher über alle Engel erhaben ist[2]). Man sieht daraus, in welchem Sinne Origenes nicht will, dass man die Engel anrufen soll, wenn er schreibt: Die Engel anzurufen, ohne eine höhere und bessere Kenntniss ihrer Natur und Bestimmung erlangt zu haben, als die Menschen sie haben, würde der Vernunft widersprechen. Allein angenommen, wir besässen jene Kenntniss, so würde sie nicht gestatten, an einen Andern vertrauensvoll unsere Gebete zu richten, als an den allmächtigen Gott durch unsern Heiland, den Sohn Gottes. Dann fügt er hinzu in betreff der Dienstleistungen der Engel: Und wir dürfen nicht zweifeln,

1) Orig., Gegen Celsus, VIII, 13 (ed. Koetschau, II, 230).
2) Gegen Celsus, V, c. 4 (ed cit. II, 4).

dass die heiligen Engel Gottes uns gnädig und gewogen seien, und dass sie Alles für uns thun, wenn wir nur in unserem innern und äussern Verhalten gegen Gott, so weit es uns möglich ist, das Beispiel nachahmen, das sie uns geben [1]). Diese Darstellung hängt zusammen mit der ganzen Auffassung des Origenes vom Verhältniss des Christen zu Gott und vom Gebet (s. oben S. 59). Es wäre meiner Ansicht nach falsch daraus zu schliessen, dass die Christen jener Zeit die Engel in keiner Weise um ihren Schutz anriefen, da sie davon überzeugt waren, dass ihnen dieselben so vielen Beistand leisten konnten. Findet sich doch bei Origenes selbst eine Anrufung des Engels, damit derselbe seine schützende und leitende Thätigkeit ausüben möge [2]). Es ist kaum zu bezweifeln, dass das christliche Volk die Engel Gottes ähnlich wie die Martyrer und Gerechten um deren Schutz und Hülfe gebeten habe, ausgehend von der oben entwickelten Anschauung, welche man von der Stellung der Engel zu den Gläubigen hatte. Vielleicht ist sogar diese Anrufung der Engel früher in der Kirche üblich gewesen, als die Anrufung der Heiligen, und vielleicht hat sich diese letztere eingebürgert im Anschluss an jene ganze Auffassung von dem Verhältniss der Engel zu den Gläubigen.

So blieb während dieser Epoche die Lehranschauung über die guten Engel und deren Beziehungen zu den Mit-

---

1) Origenes, Gegen Celsus, V, c. 5 (l. c. S. 4—5).

2) Origenes, In Ezechiel. hom. I, n. 7 (ed. Lommatzsch, XIV. p. 20): Omnia angelis plena sunt; veni angele, suscipe sermone conversum ab errore pristino, a doctrina daemoniorum, ab iniquitate in altum loquente: et suscipiens eum quasi medicus bonus confove atque institue, parvulus est, hodie nascitur senex repuerascens: et suscipe tribuens ei baptismum secundae regenerationis, et advoca tibi alios socios ministerii tui, et cuncti pariter eos, qui aliquando decepti sunt, erudiatis ad fidem. „Gaudium enim est majus in coelis super unum peccatorem poenitentiam agentem, quam supra nonaginta novem justos, quibus non est opus poenitentia.“ (Luc. XV, 7).

gliedern der Kirche Gottes in ihren Grundzügen dieselbe, welche wir in der vorhergehenden Zeit gefunden haben; weiter entwickelt wurde sie durch Clemens Alex. und besonders durch Origenes, und manche der von Letzterem vorgetragenen Ansichten fanden nach und nach allgemeine Aufnahme bei den Lehrern der Kirche.

Dritter Abschnitt.

Die volle Ausbildung und die Vertheidigung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im IV. und V. Jahrhundert.

Die Grundzüge der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen und die aus der Lehre sich ergebenden praktischen Anwendungen im kirchlichen Leben finden sich in allen wesentlichen Punkten im III. Jahrhundert vor. In der Blüthezeit der patristischen Litteratur, während des IV. und der ersten Hälfte des V. Jahrhunderts, tritt uns die volle Ausbildung des Lehrstückes wie der darauf beruhenden Gebräuche innerhalb der Grenzen des christlichen Alterthums entgegen. Zunächst wurde der Begriff der Kirche nicht bloss nach der mehr äussern Seite hin, als der Vereinigung aller Gläubigen, welche die volle katholische Glaubenswahrheit annehmen und in kirchlicher Gemeinschaft mit den rechtmässigen Vorstehern sich befinden, sondern auch in Bezug auf die innere Vereinigung der an den Heilsgütern theilnehmenden Gläubigen unter einander und mit der himmlischen Kirche, der unsichtbaren Stadt Gottes, weiter entwickelt. Damit ergaben sich ebenfalls neue Gesichtspunkte für die geistige Lebensgemeinschaft der Mitglieder der Kirche. Dann wurde die Frage, warum und unter welchen Bedingungen den Seelen der verstorbenen Gläubigen Hülfe gebracht werden konnte, gelegentlich theoretisch untersucht, was vorher noch nicht geschehen war. Besonders aber entwickelte sich die Verehrung der Heiligen nach verschiedenen Richtungen hin. Dieselbe knüpfte sich mehr als bisher an die Grabstätte und die leiblichen Ueberreste der Martyrer, und die Anrufung der Heiligen geschah vielfach zu dem Zwecke, in irdischen, leiblichen

Nöthen und Bedürfnissen wunderbare Hülfe zu erlangen. Dabei schlichen sich in der Auffassung der Verehrung wie in der praktischen Bethätigung derselben von Seiten des Volkes falsche Ansichten und Missbräuche ein, die zum Theil auf heidnischen abergläubischen Vorstellungen beruhten und von den kirchlichen Lehrern und Vorstehern bekämpft wurden. Die Berechtigung der Verehrung der Heiligen an sich, als ein Ausfluss der Lebensgemeinschaft der Kirche auf Erden mit den Seligen im Himmel, wurde durch Hieronymus gegen die Angriffe des Vigilantius vertheidigt, und auch Augustinus entwickelte principiell die Lehre, dass die in der himmlischen Seligkeit befindlichen Seelen der Heiligen den Gläubigen hinieden ein thätiges Interesse zuwenden. Auf die Entwicklung der Liturgie und der gottesdienstlichen Gebräuche übte die Heiligenverehrung grossen Einfluss aus. Neben den Blutzeugen wurden bald auch andere hervorragende Glieder des Gottesreiches in besonderer Weise gefeiert, als Vorbilder für das Leben der Gläubigen wie als Beschützer und Fürbitter bei Gott. Diese Entwicklung knüpfte sich hauptsächlich an den grossen Aufschwung des ascetischen Lebens im IV. Jahrhundert; es waren die grossen Väter des Ascetenthums, die durch ihr Leben der grössten Entsagung siegreich allen Anfechtungen des Bösen widerstanden hatten, daneben einzelne hervorragende Bischöfe, welche man jetzt neben den Martyrern in besonderer Weise zu verehren begann. Die zahlreichen, in den Biographien derselben erzählten Wunder trugen viel dazu bei, jene Väter des Ascetenthums in den Augen des Volkes zu erheben und die ihnen gewidmete Verehrung zu fördern. Vom IV. Jahrhundert an tritt ebenfalls die besondere Stellung der Gottesmutter Maria in der Kirche immer mehr hervor. Manche ihrer Vorzüge waren schon von älteren Vätern gelegentlich betont und hervorgehoben worden; allein wir finden innerhalb der ersten drei Jahrhunderte keine weiteren Ausführungen über ihre Vermittelung zwischen Christus und den Gläubigen. Zwei Dinge waren es, welche die Verehrung

Mariens hauptsächlich förderten; zunächst wieder die Hochschätzung des jungfräulichen Lebens, da Maria als das vollkommenste Vorbild der gottgeweihten Jungfrauen von mehreren der bedeutendsten kirchlichen Lehrer hingestellt wurde; dazu kam ihre Würde als Gottesmutter, die ihr eine besondere Theilnahme am Erlösungswerke Christi verlieh, und welche, nach der Verwerfung der Irrlehre des Nestorius auf dem Concil zu Ephesus, die dogmatische Grundlage für die Entwickelung der Lehre über ihre Stellung in der Kirche blieb. Nehmen wir dazu die Beziehungen der Engel Gottes zur Kirche und zu den Gläubigen, über welche wir ziemlich die gleichen Lehransichten finden wie in der vorigen Epoche, so haben wir die hauptsächlichsten Fragen, welche für unsern Gegenstand von Interesse sind. Nur darauf sei noch hingewiesen, dass in dieser Epoche zuerst der Ausdruck »communio sanctorum« in abendländischen Gegenden im Symbolum erscheint; diese Frage soll im Schlusskapitel des Abschnittes untersucht werden.

1. Die religiöse Lebensgemeinschaft aller Mitglieder des Gottesreiches.

Die theoretische Ausbildung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen in der Epoche vom Anfange des IV. bis in den Anfang des V. Jahrhunderts hängt zusammen mit der Entwicklung der Lehre von der Kirche. Wohl hatten seit Tertullian und Irenaeus die kirchlichen Lehrer sich mit dem Reiche Gottes und der Zugehörigkeit zu demselben beschäftigt; allein ihre Ausführungen betrafen mehr die Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden in der Lehre, in den Heilsmitteln und in der kirchlichen Organisation (Hierarchie). Seit dem Concil von Nicäa finden wir neben den Erörterungen über die Kirche als das Reich Gottes auf Erden in grösserem Maasse Untersuchungen über das innere, vom heil. Geiste gewirkte und geleitete Leben der Gnade in den Gliedern der Kirche. Am tiefsten und am umfangreichsten sind die dies-

bezüglichen Darstellungen bei den abendländischen Kirchenvätern, und die Palme gebührt auch hier unstreitig dem heil. Augustinus. Die griechischen Väter sind mehr bei der äussern Erscheinungsform stehen geblieben. Dennoch finden sich bei ihnen ebenfalls wichtige Zeugnisse über das geistige Band, welches die Glieder der Kirche zu einer übernatürlichen Gemeinschaft vereinigt, so dass die auf Erden lebenden Gläubigen gegenseitig an den Früchten des geistigen Lebens theilnehmen und auch von den in die himmlische Stadt Gottes bereits aufgenommenen Seligen geistige Hülfe erlangen können [1]).

Der heil. Cyrill von Jerusalem unterscheidet eigentlich eine dreifache Kirche: zunächst die alttestamentliche der Juden und die von Christus aus den Heiden versammelte, heilige katholische Kirche; die erstere wurde verworfen, weil die Juden dem Erlöser Nachstellungen bereiteten, die zweite »ist die Braut Christi, und sie zeigt das Bild und die Nachahmung des himmlischen Jerusalem«. Letzteres ist also gleichsam eine dritte Kirche, die in Beziehung zu der katholischen Kirche auf Erden steht; allein diese Beziehung erscheint als eine mehr äusserliche, welche wir bereits bei Clemens Alex. angetroffen haben [2]). Ausser dieser Andeutung, welche doch auf irgend eine Gemeinschaft zwischen den Gläubigen hinieden und den Mitgliedern des himmlischen Reiches hinweist, bietet Cyrill nichts für unsere Frage, abgesehen von der Stelle über das Fürbittgebet, welche wir unten näher besprechen werden. In ausführlicherer Weise behandelt der heil. Hilarius die Gemeinschaft der irdischen Kirche mit dem himmlischen Gottesreich. — Beide sind eins. Wer hinieden in der Kirche

---

1) Wir müssen uns auf diese allgemeinen Andeutungen über die Entwicklung des Begriffs der Kirche beschränken. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte, I², S. 399 ff; II², S. 638 ff. Harnack, Dogmengeschichte, I³, S. 369 ff.; II³, S. 109 ff.; III³, S. 131 ff.

2) Cyrillus Hieros., Catechesis XVIII, 22—27 (Opp. ed. Reischl und Rupp, II, 324 ss.), besonders c. 25 u. 26. S. oben S. 44.

wohnt, welche ebenfalls das himmlische Jerusalem ist, der wird in Ewigkeit nicht erschüttert werden; wer in dieser wohnt, der wohnt auch in der himmlischen Kirche, denn diese ist die Form von jener; beide sind himmlisch. Zu dieser gehören auch die auf Gott gegründeten Geister; daraus folgert Hilarius, dass auch die Gläubigen auf den Geist gegründet sein müssen [1]). Vollendet wird diese geistige Stadt durch die Versammlung der Heiligen in der Auferstehung; sie wird Jerusalem genannt, Stadt des Friedens, weil das Reich des Herrn im Frieden und in der Einmüthigkeit der Heiligen beruht [2]). Die Engel und die Heiligen im Himmel, welche bereits über die irdische Natur glorreich erhoben in den göttlichen Dingen frohlocken, sieht derselbe Lehrer versinnbildet in den Bergen, von denen der Psalmist redet: Montes in circuitu nostro; und er deutet die Stelle auf den Schutz, welchen jene den Gläubigen angedeihen lassen, die fest stehen wollen. Diese Hülfe ist von grossem Nutzen; allein besser ist der Schutz des Herrn selbst [3]). In diesen

---

1) Hilarius, Tract. in Ps. CXXIV, n. 4 (Migne, P. L. IX, 681 s.): Confidamus in Domino ut conformes corpori gloriae Dei simus. Habitemus nunc ecclesiam, coelestem Jerusalem, ut non moveamur in aeternum. In hac enim habitantes, habitabimus et in illa, quia haec illius forma est . . . . Sed et haec coelestis et illa coelestis; et haec Jerusalem est, illa quidem ecclesia angelorum multitudinis frequentium: sed est ecclesia primitivorum, est et ecclesia spirituum in Domino fundatorum (Hebr. XII, 22, 23). Fundandi ergo sumus in spiritu . . . .

2) Hil., Tract. in Ps. CXLVII, n. 2 (Migne, P. L. IX, 875 s.) zu V. 12: Non differt Jerusalem a Sion; nam secundum locorum nomina urbis ipsius locus idem est: sed nominum interpretatio geminam hanc eiusdem urbis commemorationem necessario desiderabat. Jerusalem enim est civitas pacis. Et quia Domini nostri regnum in pace et unanimitate sanctorum est, — et factus est, inquit, in pace locus eius (Psal. LXXV, 3) — conventus ille beatorum qui Dei regnum est, Jerusalem tamquam civitas pacis est dictus. Civitatem vero hanc vivis, ut ait apostolus, lapidibus exstructam sanctorum coetus conformis gloriae Dei ex resurrectione consummat (1 Petr. II, 5).

3) Hil., Tractatus in Ps. CXXIV, n. 5, 6 (Migne, P. L. IX, 682): Sed neque desunt stare volentibus sanctorum custodiae neque Angelorum munitiones. Dicitur enim: Montes in circuitu eius et Dominus in [illegible]uli sui ex hoc nunc et usque in saeculum. Hos enim se-

Stellen spricht Hilarius offenbar von allen Gliedern der katholischen Kirche überhaupt, insofern sie mit dem himmlischen Jerusalem in Verbindung sind. Auf die Frage, ob in dieser Beziehung zwischen den Gerechten und den Sündern in der Kirche ein Unterschied sei, geht er nicht ein; nur könnte man aus dem Satze: »Sed neque desunt *stare volentibus* sanctorum custodiae« schliessen, dass die geistige Hülfe der Heiligen und Engel nur solchen zu Theil wird, welche sich als wahre Mitglieder der Kirche bewähren [1]).

Eine tiefere, offenbar auf Ausführungen des Origenes (s. oben S. 44) beruhende Auffassung von der Gemeinschaft der Christen in der Kirche treffen wir bei dem heil. Basilius dem Kappadocier. Der heil. Geist wirkt in allen Gläubigen in doppelter Weise, ähnlich wie das gedachte und das gesprochene Wort, bald durch inneres Bekenntniss in unserem Geiste, bald dadurch, dass er das rechte Wort dem Gläubigen auf die Zunge legt. Die Wirkungen äussern sich in

---

cundum superiora exempla montes esse existimabimus, humilitatem terrae excedentes, firmos et excelsos et immobiles. Cum enim et montem significari Ecclesiam, id est, Dominum in corpore legimus, et invenimus montes Dei exultare atque laetari; scriptum est enim: Montes exultaverunt ut arietes (Psal. CXIII, 4): quomodo possumus montes non eos significatos esse intelligere, qui super terrenam naturam gloriosi iam in Dei rebus exultant? Ac ne leve praesidium in apostolis, vel patriarchis ac prophetis, vel potius in angelis, qui Ecclesiam quadam custodia circumsepiant, crederemus, adjectum est: Et Dominus in circuitu populi sui ex hoc nunc et usque in saeculum. Sed forte apostolorum vel angelorum custodia sufficiens existimetur. Verum id quidem est; sed et Moysen audiamus. Namque cum ei Dominus dixisset: Ecce angelus meus antecedet te (Exod. XXXII, 34), et ille respondit: Nisi tu mecum ambulaturus es, ne me expellas hinc (Exod. XXXIII, 15). Bonum quidem praesidium angeli, sed melius Domini.

1) Vgl. noch Hilarius, Tract. in Ps. LI, 3 (Migne, P. L, IX, 310 s.): In hanc igitur spiritalem domum aedificandi in regale genus sumus, si per spiritalem corporum aedificationem conformes Deo facti, genus perfici regale mereamur. . . . . Concessa ergo secundum praecedentem psalmum peccatorum remissione, Verbum caro factum habitat in nobis, qui et fratres et domus spiritalis et regale genus sumus. Desgl. *ibid.* c. 4.

den Einzelnen in verschiedener Weise, und der heilige Geist wirkt so als Ganzes in den Theilen. Allein alle Gläubigen, in denen die verschiedenen Wirkungen hervortreten, bilden den Leib Christi in der Einheit des Geistes; und so müssen sie nothwendiger Weise sich gegenseitig die Früchte jener verschiedenen Wirksamkeit mittheilen, gerade wie im Körper die Akte der einzelnen Glieder für das Wohl des Ganzen geschehen. »Die Glieder haben für einander gegenseitig die gleiche Sorgfalt, entsprechend der geistigen Gemeinschaft der gegenseitigen Zuneigung, welche ihnen eingepflanzt ist.« Andererseits sind auch wieder die einzelnen Gläubigen im Geiste wie die Theile im Ganzen, weil alle in einem Leibe (der Kirche) in einem und demselben Geiste getauft worden sind[1]). Das ist eine tiefe dogmatische Grundlegung der Gemeinschaft der Gläubigen. Der göttliche Geist ist in Allen und Alle sind im göttlichen Geiste; die Wirksamkeit des Geistes in den Einzelnen ist verschieden, jedoch so, dass durch gegenseitige Mittheilung Jeder zu dem geistigen Wohle jedes Andern und somit des Ganzen beitragen soll. Origenes hatte die Vereinigung der Mitglieder des Reiches Gottes auf die

---

1) **Basilius M.**, Lib. de Spiritu sancto, c. XXVI (Migne, P. Gr. XXXII, 181): Καὶ ὡς ὁ λόγος δὲ ἐν ψυχῇ ποτὲ μὲν ὡς τὸ ἐγκάρδιον νόημα, ποτὲ δὲ ὡς ὁ προφερόμενος διὰ γλώσσης, οὕτω τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· νῦν μὲν ὅταν συμμαρτυρῇ τῷ πνεύματι καὶ ὅταν κράζῃ ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν· „Ἀββᾶ ὁ Πατήρ“ (Rom. VIII, 16)· νῦν δὲ ὅταν λαλῇ ὑπὲρ ἡμῶν κατὰ τὸ εἰρημένον, ὅτι „οὐχ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν“ (Matth. X, 20). Ἤδη δὲ καὶ ὡς ὅλον ἐν μέρεσι, νοεῖται τὸ Πνεῦμα κατὰ τὴν τῶν χαρισμάτων διανομήν. Πάντες γὰρ ἀλλήλων ἐσμὲν μέλη, ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα. Διὰ τοῦτο „οὐ δύναται ὁ ὀφθαλμὸς εἰπεῖν τῇ χειρί, χρείαν σου οὐκ ἔχω· ἢ πάλιν ἡ κεφαλὴ τοῖς ποσί, χρείαν ὑμῶν οὐκ ἔχω“ (1 Cor. XII, 21), ἀλλὰ πάντα μὲν ὁμοῦ συμπληροῖ τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ ἑνότητι τοῦ Πνεύματος, ἀλλήλοις δὲ ἀναγκαίαν τὴν ἐκ τῶν χαρισμάτων ἀντιδίδωσιν ὠφέλειαν. Ὁ μὲν γὰρ Θεὸς ἔθετο τὰ μέλη ἐν τῷ σώματι, ἓν ἕκαστον αὐτῶν καθὼς ἠθέλησε. Τὰ μέντοι μέλη τὸ αὐτὸ μεριμνῶσιν ὑπὲρ ἀλλήλων, κατὰ τὴν πνευματικὴν κοινωνίαν τῆς συμπαθείας αὐτοῖς ὑπαρχούσης. Διόπερ „εἴτε πάσχει ἓν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη· εἴτε δοξάζεται ἓν μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη“ (1 Cor. XII, 26). Καὶ ὡς μέρη δὲ ἐν ὅλῳ, οἱ καθ' ἕνα ἐσμὲν ἐν τῷ ατι· ὅτι οἱ πάντες ἐν ἑνὶ σώματι, εἰς ἓν Πνεῦμα ἐβαπτίσθημεν.

heilige Dreifaltigkeit gegründet; hier wird sie, der weitern Entwicklung der Trinitätslehre seit dem Nicänischen Concil entsprechend, dem heiligen Geiste zugeschrieben, welcher ja die göttliche Wirksamkeit in der Kirche ausübt, im Anschluss übrigens an 1 Kor. XII, 13. Bei dieser Auffassung gewinnen die verschiedenen Aeusserungen der Glaubensanschauung über die Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Leben ihre eigentliche feste Grundlage. Wir treffen dieselbe, wenn auch weniger ausführlich, in andern Schriften des grossen Kappadociers wieder. So in der Homilie über die 40 Martyrer, in welcher er ausführt, dass die Blutzeugen aus verschiedenen Städten stammten; allein darüber zu reden ist zwecklos, da ja jetzt alle ein Vaterland haben: die Stadt Gottes, das himmlische Jerusalem, ist die Stadt der Martyrer, die freie, die Mutter des Paulus und derjenigen welche ihm ähnlich sind. Und in der That haben die Menschen zwar eine verschiedene leibliche Abstammung, allein ihr geistiges Geschlecht ist für Alle dasselbe: der Vater Aller ist Gott, sie sind vereinigt durch die Adoption des heiligen Geistes zur Eintracht unter einander durch die Nächstenliebe[1]). Nicht bloss das himmlische Jerusalem, wo die Engel, die Versammlung der Erstgeborenen, die Heiligen vereinigt sind, ist die Stadt Gottes, sondern auch die Kirche auf Erden kann so bezeichnet werden; in beiden »hat der Allerhöchste sein Zelt geheiligt«. Die Stadt Gottes muss auch verstanden werden als die Versammlung aller vernünftigen Geschöpfe, welche durch die Ausgiessung des heiligen Geistes erfreut werden, von den himmlischen Kräften bis zu den mensch-

1) Basilius M., Hom. in XL martyres, c. 2 (Migne, P. Gr. XXXI, 509): Πόλις τοίνυν μαρτύρων ἡ πόλις ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ Θεός, ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἡ ἐλευθέρα, ἡ μήτηρ Παύλου καὶ τῶν ἐκείνῳ παραπλησίων. Γένος δὲ τὸ μὲν ἀνθρώπινον ἄλλο ἄλλου· τὸ δὲ πνευματικὸν ἓν ἁπάντων. Κοινὸς γὰρ αὐτῶν πατὴρ ὁ Θεός, καὶ ἀδελφοὶ πάντες οὐκ ἀπὸ ἑνὸς καὶ μιᾶς γεννηθέντες, ἀλλ' ἐκ τῆς υἱοθεσίας τοῦ Πνεύματος εἰς τὴν διὰ τῆς ἀγάπης ὁμόνοιαν ἀλλήλοις συναρμοσθέντες. — Vgl. Regulae fusius tractatae, Interrogatio VII, n. 2 (ibid., 929), wo diese Gemeinschaft als Beweis dafür verwendet wird, dass das gemeinschaftliche [illegible] der Asketen dem Anachoretenleben vorzuziehen ist.

lichen Seelen [1]). Somit umschlingt dieses gemeinsame Band, welches in der heiligenden und beseligenden Wirksamkeit des göttlichen Geistes beruht, alle Geschöpfe, welche das Reich Gottes bilden, das in der himmlischen Stadt Gottes seine Vollendung findet.

Auch bei Gregor von Nazianz treffen wir ähnliche Ausführungen über die Vereinigung der Gläubigen als der Glieder des Leibes Christi in dem heiligen Geiste und über das himmlische Jerusalem, als dessen Bürger die Christen eingeschrieben sind und welches das eigentliche Vaterland der Gerechten ist [2]).

Mehr nach der moralischen Seite hin, in ihren Folgen für das christliche Leben und dessen Pflichten, erörtert der heil. Johannes Chrysostomus die Vereinigung der Gläubigen in der Kirche. Besonders ausführlich behandelt er den Gegenstand in den Homilien 30—32 über den ersten Korintherbrief, wo er die Stelle XII, 12 ff. über die Kirche als den Leib Chiisti erklärt. Gleichwie unser Leib eins ist, obwohl er aus vielen Gliedern besteht, so machen wir in der Kirche, obwohl Viele, nur einen Leib aus. An sich ist darum kein Glied grösser, keines kleiner, sondern alle sind eins; denn keines derselben kann für sich allein einen Körper ausmachen, sondern jedes bedarf der Verbindung; wenn viele in eins verbunden sind, dann erst bilden sie einen Körper. Es ist ein Geist der bewirkt, dass wir einen Leib bilden; ein Geist der uns getauft hat und Eins wozu er uns getauft hat. Wir sind zu derselben Feier der Geheimnisse zngelassen; der Geist hat uns einen Tisch bereitet und Allen einen Trank gegeben. Diese Grundsätze wendet der Homilet an auf das Leben der Gläubigen miteinander.

1) Basilius, Hom. in Ps. XLV, c. 4—5, zu V. 5: Fluminis impetus laetificat civitatem Dei (Migne, P. Gr. XXIX, 421—424).

2) Gregor. Naz., Oratio XXXII, de moderatione in disputando c. 11 (Migne, P. Gr. XXXVI, 185); Oratio VIII, in laudem Gorgoniae sororis, c. 6 (ibid. XXXV, 796).

»Lasset uns das, was bildlich vom Körper gesagt worden ist, auf die Kirche anwenden und für Alle als wären es unsere eigenen Glieder besorgt sein.« Darum möge jeder Neid der in geistiger oder in körperlicher Beziehung minder Begabten beseitigt werden, und besonders mögen Alle die Lehren beherzigen, welche die Armen und Bettler durch ihre Armuth geben. Er ermahnt ferner zur Eintracht und zum Frieden mit der ganzen Kirche und, im Anschluss an die Fortsetzung im Korintherbrief, zur wahren Nächstenliebe [1]). In einem andern Zusammenhange hebt Chrysostomus hervor, dass die Sünde des einzelnen den ganzen Körper in Mitleidenschaft zieht, und somit der Christ über die Sünden seines Mitbruders trauern müsse. »Vernachlässigst Du aber die Sünde, weil sie sich in einem fremden Körper befindet, so begehst Du eine gewaltige Thorheit; denn jeder ist ein Glied des ganzen Körpers [2]).« Dies setzt die Ueberzeugung von einer engen geistigen Verbindung der Gläubigen untereinander voraus. Natürlich kann die Stelle nicht so verstanden werden, als ob die Sünde des Einen auch Andern imputiert würde, wenn diese keinen persönlichen Antheil dabei hatten, sondern bloss so, dass der Körper der Kirche als Ganzes weniger vollkommen ist in den Augen Gottes, wenn ein Glied desselben gesündigt hat, und darum in einem gewissen Sinne alle Glieder jenes Körpers in Mitleidenschaft gezogen werden. Bei einer solchen Gemeinschaft aller Glieder der Kirche gleichen sich die Verdienste, welche die einzelnen Gläubigen erwerben, in einem gewissen Sinne aus, indem das, was die Einen in einer Beziehung mehr thun als die Andern, diesen mit zu Gute kommt. Das geht aus den obigen Ausführungen einzelner der grossen griechischen Theologen hervor. Der heil. Ephräm der Syrer, welcher ja in bezug auf seine

1) Joannes Chrys. Hom. XXX—XXXII in 1 ep. ad Cor. (Migne, P. Gr. LXI, 249 ss.).

2) Joan. Chrys., Hom. I de poenitentia, c. 2—3 (Migne, P. Gr. XLIX, 280—81).

dogmatischen Anschauungen so eng mit der griechischen Theologie zusammenhängt, spricht es auch ausdrücklich und ganz allgemein aus. »Ihr seid ja Mitglieder eines Leibes, führt er aus, seid also schuldig, einander Erleichterung zu verschaffen; .... Gleichwie die Glieder des Leibes, von einer Seele bewohnt, willig einander Dienste leisten und, nach den Worten des Apostels, »das Auge zur Hand nicht sagen kann: ich brauche Dich nicht ....« (1 Cor. XII, 21—23), so sind auch wir Glieder unter einander, wie schon oben gesagt worden ist. Da wir nun als Mit-Glieder von einem Geiste geleitet und von dem einen lebendigen Worte der Wahrheit genährt werden, so sind wir schuldig, durch Liebe, Einfalt, Güte und Freude zur wechselseitigen Erleichterung einträchtig einander beizustehen .... Bewahren wir nämlich diese Gesinnung voll heiliger Einfalt und Liebe gegen einander, so ersetzen die überreichen Verdienste Jener, die sich dem beständigen Gebete widmen, was Jene, die auch andere Arbeiten verrichten und der Ruhe pflegen, im Gebete versäumen. Umgekehrt aber ersetzen auch die mehreren Verdienste, welche sich die Bedienenden (in Werken der Liebe) erwerben, was die anhaltenden Beter darin zu wenig thun, also dass völlige Gleichheit hergestellt wird, wie es (vom eingesammelten Manna) heisst: »Wer viel gesammelt hatte, hatte nicht Ueberfluss, und wer weniger gesammelt, hatte nicht zu wenig« (2 Mos. XVI, 18; 2 Cor. VIII, 15)[1]. Mit fast den gleichen Worten belehrt Makarius der Aegypter die Mönche: »Die Brüder müssen nun, was sie immer thun, in Liebe und Freude bei einander sein. Der Arbeitende sage zu dem Betenden: Der Schatz, den dieser Bruder erwirbt, gehört auch mir, weil er ein gemeinsamer ist. Und der Betende sage von dem Lesenden: Was dieser als Gewinn aus dem Lesen zieht, kommt auch mir zu Nutzen.

1) Ephräm, Anweisung zur christlichen Vollkommenheit, c. 21. Uebersetzung von P. Pius Zingerle, Bibliothek der Kirchenväter, Ephräm, B. III, S. 390 f.

Und der Arbeitende wieder spreche: Der Dienst, den ich verrichte, ist zum gemeinsamen Nutzen [1]).«

Es war somit die Auffassung der Kirche als des Leibes des Herrn, im Anschluss an die Darstellung des Apostels Paulus, welche am meisten für die Begründung der Lehre von der innern, geistigen Gemeinschaft der Gläubigen von den griechischen Theologen ausgenutzt wurde und sich am ergiebigsten zeigte. Damit hängt die Betonung der Wirksamkeit des einen Christus und des einen göttlichen Geistes in allen Gliedern der Kirche zusammen. Verbunden mit der Lehre über die guten Werke und deren Verdienstlichkeit, ergab jene Auffassung naturgemäss die weitere Glaubensansicht, dass die Gebete und andern guten Werke des Einen auch den Andern zu Gute kommen, eine Ansicht, welche übrigens dem Fürbittgebet überhaupt bis zu einem gewissen Grade zu Grunde liegt. Es kommt hier nur hinzu, dass nicht bloss das direkt für einen Andern in einer bestimmten Absicht verrichtete Gebet diesem von Gott Hülfe erflehen kann, sondern dass überhaupt die Verdienste der guten Werke des Einzelnen seinen Mitbrüdern zu Gute kommen in Folge der geistigen Gemeinschaft. Dann wurde von den griechischen Theologen weiterhin das Bild der »Stadt Gottes«, des »himmlischen Jerusalem« für die Gesammtheit aller Gerechten und der seligen Geister verwerthet; daraus ergab sich die Verbindung aller Gläubigen unter einander und mit den Bürgern des himmlischen Reiches zu einem geistigen Gemeinwesen das alle umschloss und bestimmte geistige Beziehungen der Einzelnen bedingte. Von den abendländischen Kirchenlehrern des ausgehenden IV. und beginnenden V. Jahrhunderts hat sich der heil. Ambrosius zunächst an mehreren Stellen seiner Schriften über das Fürbittgebet und die Intercession der Heiligen ausgesprochen, und dabei ebenfalls einige Male kurz auf die Grundlage dieser Aeusserungen der geistigen

1) Macarius Aegyptius, Homilia III, c. 2 (Migne, P. Gr., XXXIV, 468 s.).

Gemeinschaft hingewiesen. In der Schrift über die Busse führt er die Hilfeleistung, welche der Sünder durch die guten Werke seiner Mitbrüder empfängt, im allgemeinen auf die Kirche zurück, in der alle vereinigt sind. Indem er die Worte des heil. Paulus im 2. Korintherbrief, XII, 7 erklärt, schreibt er: »Darum sagt er auch zutreffend: „Feget aus!“ An dem wird ja durch Vermittlung des Volkes, durch seine Werke und Thränen, die Reinigung vollzogen, welcher durch Gebet und Seufzen des Volkes von der Sünde befreit und in seinem innern Menschen gereinigt wird. Christus hat seiner Kirche verliehen, den Einen durch die Andern zu retten, wie sie selbst der Ankunft des Herrn Jesus gewürdigt wurde, damit durch den Einen alle die Andern erlöst würden[1]).« Aehnlich ermahnt der grosse Bischof von Mailand an einer andern Stelle die Sünder, welche wegen ihrer schweren Sünden Misstrauen haben ob sie wohl Verzeihung erhalten werden, sich an die Kirche zu wenden um ihre Fürbitte[2]). Dann wendet er auch das Bild vom Körper auf die Kirche an, um zu zeigen, dass die Heiligen im Himmel, welche ja ebenfalls zu dem Leibe der Kirche gehören, mit den noch auf Erden kämpfenden Gliedern Mitleid haben[3]). Diese enge Verbindung macht, dass alle Gläubigen auf Erden gleichsam eins sind, oder dass Jeder in Allen ist. »Siquidem et tu in om-

1) Ambrosius, de poenitentia, I, c. 15 (Migne, P. L. XVI, 510 s.).

2) Ambrosius, Expos. in Lucam, V, c. 11 (Migne, XV, 1723): Magnus Dominus qui aliorum merito ignoscit aliis, et dum alios probat, aliis relaxat errata. Cur apud te homo collega non valeat, cum apud Dominum servus et interveniendi meritum et ius habeat impetrandi? Disce, qui iudicas, ignoscere; disce, qui aeger es, impetrare. Si gravium peccatorum diffidis veniam, adhibe precatores, adhibe Ecclesiam quae pro te precetur, cuius contemplatione quod tibi Dominus negare posset, ignoscat.

3) Id., Epist. XXXV, ad Horontianum, n. 7 (Migne, P. L. XVI, 1124): Cui coniunxit Apostolus (Rom. VIII, 23) etiam sanctorum gemitum, qui habent primitias Spiritus; nam et ipsi ingemiscunt. Quamvis enim de suo merito securi sint, tamen quia futura est adhuc redemptio totius corporis Ecclesiae, compatiuntur. Cum enim adhuc membra patiuntur corporis sui, quomodo alia membra, licet superiora, non compatiuntur membris unius corporis laborantibus?

nibus es,« ruft Ambrosius den einzelnen Christen zu, um sie zur Fürbitte für einander anzueifern[1]). Hervorzuheben ist, dass alle Mitglieder der Kirche, so lange sie auf der Welt leben und zu dem äussern Verbande der Kirche gehören, auch der Früchte der geistigen Gemeinschaft theilhaftig werden können, auch die Sünder, welchen die Verdienste der guten Werke Anderer behülflich sind, um sich von der Sünde loszumachen. Das Fundament der Kirche, lehrt ferner Ambrosius mit Anwendung eines andern geläufigen Bildes, ist Christus; denn er ist der Glaube Aller. Die Kirche aber ist eine gewisse Form, eine Erscheinungsweise, der Gerechtigkeit. »Das gemeinschaftliche Recht Aller betet, wirkt und erleidet Versuchung in Gemeinschaft.« Ist der Glaube das Fundament in Christus, so wirkt die Gerechtigkeit, die au. ihm beruht, die guten Werke[2]). Da nun Christus einer ist, so sind die Gläubigen in ihren guten Werken in ihm gleichsam vereint. Aber nicht bloss durch den Glauben, sondern auch durch die Liebe sind alle Christen in der Kirche geeinigt; wer darum ein Glied verletzt, der versündigt sich gegen die Vereinigung der heiligen Kirche[3]). Der geistige

---

1) Id., De Cain et Abel, I, c. 39 (Migne, P. L. XIV, 354). Wir werden unten noch auf diese Stelle zurückkommen.

2) Ambrosius, De officiis ministrorum lib. I, c. 29 (Migne, P. L., XVI, 70): Fundamentum ergo est justitiae fides; justorum enim corda meditantur fidem; et qui se justus accusat, justitiam supra fidem collocat; nam tunc justitia ejus apparet, si vera fateatur. Denique et Dominus per Isaiam: „Ecce" inquit, „mitto lapidem in fundamentum Sion" (Isa. XXVIII, 18), id est, Christum in fundamenta Ecclesiae. Fides enim omnium, Christus; Ecclesia autem quaedam forma justitiae est. Commune jus omnium in commune orat, in commune operatur, in commune tentatur. Denique qui se ipsum sibi abnegat, ipse justus, ipse dignus Christo est. Ideo et Paulus fundamentum posuit Christum (1 Cor. III, 11), ut supra eum opera justitiae locaremus, quia fides fundamentum est: in operibus autem aut malis iniquitas, aut bonis justitia est.

3) Ambrosius, De officiis ministrorum lib. III, c. 3 (Migne, P. L. XVI, 159): Jam si in uno membro totum corpus violatur, utique in uno homine communio totius humanitatis solvitur; violatur natura generis humani, et sanctae Ecclesiae congregatio, quae in unum con-

Bau der Kirche wird ausgeführt durch den heiligen Geist. Ambrosius vergleicht diese Wirksamkeit des göttlichen Geistes in Bezug auf die Gläubigen mit derjenigen des Vaters und des Sohnes, um dessen Gottheit nachzuweisen[1]). So ist die geistige, übernatürliche Thätigkeit Gottes in den Einzelnen die Grundlage der Gemeinschaft aller Gläubigen in der Kirche. Am eingehendsten und am tiefsten von allen theologischen Schriftstellern des Alterthums hat der heil. Augustinus die Lehre von der Kirche behandelt; seine Ausführungen gipfeln in dem Werk über die Stadt Gottes, in welchem er das Wesen der Kirche, ihre Autorität, ihr übernatürliches Gnadenleben nach den verschiedensten Seiten hin erörtert. Ueber den Kirchenbegriff bei Augustinus bemerkt Harnack: »Zu der Bedeutung der Kirche als Lehrautorität trat auch für ihn ihre Bedeutung als heiliges, die Gnade vermittelndes Institut. Ueber Letzteres hat er besonders nachgedacht; aber viel lebhafter stand, nachdem er seine Lehre von der Gnade gewonnen, die Kirche vor ihm, die eine communio sanctorum, resp. eine Stätte des Glaube, Liebe, Hoffnung wirkenden Geistes ist[2]).« In dieser geistigen, übernatürlichen Seite des kirchlichen Lebens liegt auch das Element, welches alle Gläubigen in der Kirche vereinigt zu Gliedern am mystischen Leibe Christi. Dann tritt noch eine andere Auffassung bei Augustinus besonders hervor: die Vereinigung aller Ge-

---

nexum corpus atque compactum unitate fidei et charitatis assurgit: Christus quoque Dominus, qui pro universis mortuus est, mercedem sanguinis sui evacuatam dolebit.

1) Ambrosius, De Spiritu sancto, lib. II, c. 10 (Migne, P. L., XVI, 798): Sed nec hoc tantum loco Petrus apostolus, sed etiam alibi in eodem libro a Spiritu sancto aedificatam Ecclesiam demonstravit. Habes enim dixisse eum: „Deus qui novit corda hominum, testimonium perhibuit, dans his Spiritum sanctum, sicut et nobis; et nihil discrevit inter nos et illos, mundans per fidem corda eorum (Act. XV, 8, 9).“ In quo illud est contuendum, quia sicut Christus lapis est angularis, qui unitatem plebis utriusque connexuit, ita etiam Spiritus sanctus non discrevit utriusque populi corda, sed junxit.

2) Harnack, Dogmengeschichte, III[3], S. 134.

rechtfertigten seit Erschaffung der Welt zu der einen geistigen Gottesstadt, und die Verbindung dieser mit der andern Gottesstadt, welche durch die Engel im Himmel gebildet wird. Wir haben auch diese Auffassung bereits vorgefunden; allein so systematisch wie Augustinus hat sie kein anderer durchgeführt.

Die Kirche ist der Leib Christi; darum kann derjenige, welcher nicht zu ihr gehört, des christlichen Heiles nicht theilhaftig werden[1]). Daher gehören Alle, welche gerettet werden, zur Kirche. Nicht bloss die zu jeder Zeit auf Erden lebenden Mitglieder der Kirche sind zu diesem Leib Christi vereinigt, sondern ebenso die verstorbenen Gläubigen. Das beweist Augustinus, indem er sich beruft auf das Gedächtniss, welches bei der eucharistischen Feier für die Verstorbenen gemacht wird, auf die den Sterbenden ertheilte Taufe und die auf dem Todbett dem öffentlichen Sünder verliehene Aussöhnung mit der Kirche. Die Kirche herrscht jetzt, bis zur Vollendung im letzten Gericht, mit Christus in ihren lebenden und verstorbenen Gliedern[2]). Dann gehören zu der

---

1) Augustinus, De unitate Ecclesiae, c. 2 (Migne, P. L., XLIII, 392): Haec autem Ecclesia corpus Christi est, sicut apostolus dicit (Coloss. I, 24). Unde utique manifestum est, eum qui non est in membris Christi, christianam salutem habere non posse. Membra vero Christi per unitatis charitatem sibi copulantur, et per eandem capiti suo cohaerent, quod est Christus Jesus.

2) Aug., de civitate Dei, XX, c. 9 (Migne, P. L. XLI, 674): Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab Ecclesia, quae nunc etiam est regnum Christi. Alioquin nec ad altare Dei fieret eorum memoria in communicatione corporis Christi, nec aliquid prodesset ad eius in periculis baptismum currere ne sine illo finiatur haec vita, nec ad reconciliationem si forte per poenitentiam malamve conscientiam quisque ab eodem corpore separatus est. Cur enim fiunt ista, nisi quia fideles etiam defuncti membra eius sunt? Quamvis ergo cum suis corporibus nondum, iam tamen eorum animae regnant cum illo, dum isti mille anni decurrunt. Unde in hoc eodem libro et alibi legitur: „Beati mortui qui in Domino moriuntur, amodo et iam dicit Spiritus ut requiescant a laboribus suis, nam opera eorum sequuntur illos“ (Apoc. XIV, 13). Regnat itaque cum Christo nunc primum Ecclesia in vivis et mortuis. „Praeterea enim, sicut dicit Apostolus, mortuus est Christus ut

Kirche auf Erden ebenso die Gerechten des Alten Bundes; alle Menschen, welche zum ewigen Leben bestimmt und auserwählt waren von Anfang an, sind ihre Glieder; alle haben Christus zum Haupt[1]). Diese Kirche vollendet sich in der Vereinigung aller zum Heile Berufenen in ihr und wird vereinigt mit der himmlischen Kirche, die durch die Engel gebildet wird; denn in der Seligkeit werden die Auserwählten vereinigt mit den Engeln und füllen die Lücken aus, welche durch den Abfall der bösen Engel im himmlischen Reiche entstanden sind[2]). Denn die Engel bilden ebenfalls den

---

et vivorum et mortuorum dominetur" (Rom. XIV, 9). Sed ideo tantummodo martyrum animas commemoravit, quia ipsi praecipue regnant mortui, qui usque ad mortem pro veritate certaverunt. Sed a parte totum etiam caeteros mortuos intelligimus pertinentes ad Ecclesiam, quod est regnum Christi.

1) Aug., Enarratio in Ps. XXXVI, sermo III, n. 4 (Migne, P. L., XXXVI, 385): Dominus enim ipse in corpore suo, quod est Ecclesia, iunior fuit primis temporibus, et ecce iam senuit. Nostis et agnoscitis et intelligitis, quia in hoc positi estis et ita credidistis, quia caput nostrum Christus est; corpus capitis illius nos sumus (1 Cor. XII, 27; Ephes. IV, 15). Numquid soli nos et non etiam illi qui fuerunt ante nos? Omnes qui ab initio saeculi fuerunt iusti, caput Christum habent. Illum enim venturum esse crediderunt, quem nos venisse iam credimus, et in eius fide et ipsi sanati sunt, in cuius et nos: ut esset et ipse totius caput civitatis Jerusalem, omnibus connumeratis fidelibus ab initio usque in finem, adiunctis etiam legionibus et exercitibus angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege et una quaedam provincia sub uno imperatore, felix in perpetua pace et salute, laudans Deum sine fine, beata sine fine. — Vgl. Enarr. in Ps. LXII, n. 2 (Migne, P. L. XXXVI, 749); n. 6 (ibid. 751); in Ps. XC, s. II, n. 1 (XXXVII, 1159); de catechizandis rudibus, c. 3 (Migne, P. L. XL, 313); c. 19 (ibid. 334—335).

2) Vgl. die vorhergehende Stelle; ferner Enchiridion, c. 56: (Migne, P. L. XL, 258 s.): Rectus itaque confessionis ordo poscebat, ut Trinitati subjungeretur Ecclesia, tamquam habitatori domus sua, et Deo templum suum, et conditori civitas sua. Quae tota hic accipienda est, non solum ex parte qua peregrinatur in terris, a solis ortu usque ad occasum laudans nomen Domini (Ps. CXII, 3), et post captivitatem vetustatis cantans canticum novum; verum etiam ex illa, quae in caelis semper, ex quo condita est, cohaesit Deo, nec ullum malum sui casus experta est. Haec in sanctis angelis beata persistit, et suae parti peregrinanti sicut oportet, opitulatur, quia utraque una erit consortio aeternitatis, et nunc una est vinculo charitatis, quae tota instituta est ad colendum unum

Tempel Gottes; und so ist während des Bestehens der Menschheit auf Erden »eine zweifache Kirche: die untere, welche alle Gläubigen, die obere, welche alle Engel umfasst[1]).« Die Mitglieder der aus Menschen bestehenden Kirche sind unter sich verbunden zu dem Leibe Christi, und dadurch vereinigt mit dem Haupte, das Christus ist. Durch dieses beliebte Bild erklärt auch Augustinus die Vereinigung aller Gläubigen, die von Anfang an in der Gerechtigkeit gelebt haben [2]). Die einigende Kraft ist die »charitas«, welche bekanntlich bei Augustinus einen weiten Begriff hat: die Vollziehung alles dessen was Gott in religiöser Hinsicht fordert vom Menschen, in bezug auf Gott wie in bezug auf den Nebenmenschen, und was er ausübt mit der Hülfe der Gnade Gottes und in Vereinigung mit der Kirche. Wer in der Liebe erkaltet, wird ein krankes Glied

---

Deum . . . . . . Templum ergo Dei, hoc est totius summae Trinitatis, sancta est Ecclesia, scilicet universa in caelo et in terra.

1) Aug , Enarr. in Ps. CXXXVII, n. 4 (Migne, P. L. XXXVII, 1776): Certe tamen, quod manifestum est, in angelis habitat Deus. Ergo cum gaudium nostrum de spiritualibus rebus, non de terrenis bonis assumit canticum Deo, ut psallat coram angelis, ipsa congregatio angelorum templum Dei est, adoramus ad templum Dei. Ecclesia deorsum, et Ecclesia sursum: Ecclesia deorsum in omnibus fidelibus, Ecclesia sursum in omnibus angelis. — Vgl. Enarr. in Ps. CXLIX, n. 5 (ibid., 1952).

2) Aug., Sermo CCCXLI, c. 9 (Migne, P. L. XXXIX, 1499—1500): Tertius modus est, quomodo totus Christus secundum Ecclesiam, id est, caput et corpus praedicetur . . . . . Membra Christi et corpus sumus omnes simul; non qui hoc loco tantum sumus, sed et per universam terram; nec qui tantum hoc tempore, sed quid dicam? Ex Abel iusto usque in finem saeculi quamdiu generant et generantur homines, quisquis iustorum per hanc vitam transitum facit, quidquid nunc, id est, non in hoc loco sed in hac vita, quidquid post nascentium futurum est, totum hoc unum corpus Christi, singuli autem membra Christi. Si ergo omnes corpus, singuli membra, est utique caput cuius hoc sit corpus. „Et ipse est, inquit, caput corporis Ecclesiae, primogenitus, ipse primatum tenens" (Coloss. I, 18). Et quia de illo ait etiam, quod semper „caput omnis principatus et potestatis sit" (ibid. II, 10), adiungitur ista Ecclesia quae nunc peregrina est, illi coelesti Ecclesiae; ubi angelos cives habemus; cui aequales nos futuros post resurrectionem corporum impudenter nobis arrogaremus, nisi Veritas promisisset dicens: „Erunt aequales angelis Dei" (Luc. XX, 36), et fit una Ecclesia, civitas regis magni.

am mystischen Leibe des Herrn; allein er kann geheilt werden, so lange er mit dem Leibe verbunden bleibt. Geht er in seiner Gottlosigkeit aber so weit, dass er abgeschnitten wird vom Leibe Christi, so kann er nicht mehr geheilt werden[1]). Daher bleibt die Verbindung mit der Kirche, in dem oben ausgeführten Sinne, unbedingt nothwendig um gerettet zu werden. Wie sehr der grosse Lehrer die Gläubigen alle als ein Ganzes auffasst, ersehen wir auch aus den Ausführungen über das Sprachwunder bei der Herabkunft des heiligen Geistes über die Apostel. Da jetzt auch noch jeder Getaufte den heiligen Geist empfängt, woher kommt es, dass Niemand in den Zungen aller Völker redet? »Die durch die Völker verbreitete Kirche redet in allen Zungen; die Kirche ist der Leib Christi; in diesem Leibe bist Du ein Glied. Wenn du also ein Glied dieses Leibes bist, der in allen Zungen redet, so glaube, Du redest in allen Zungen. Die Einheit nämlich der Glieder harmoniert durch die Liebe; und diese Einheit redet wie damals ein Mensch redete[2]).«

Das geistige Leben in der Kirche wird bewirkt durch den heiligen Geist. Was die Seele im Leibe des Menschen, das ist der göttliche Geist im mystischen Leibe Christi, der Kirche. Die Wirkungen sind verschieden, wie auch die Thätigkeit der Glieder des menschlichen Leibes verschieden ist;

---

1) Aug., Sermo CXXXVII, c. 1 (Migne, P. L. XXXVIII, 754): Non ignorat fides vestra, charissimi, et ita vos didicisse novimus, docente magistro de coelo in quo spem vestram posuistis, quia Dominus noster Jesus Christus, qui iam pro nobis passus est et resurrexit, caput est Ecclesiae, et est corpus eius Ecclesia, et in eius corpore unitas membrorum et compago charitatis tanquam sanitas exsistit. Quicumque autem in charitate friguerit, infirmatur in corpore Christi. Sed potens est ille, qui iam exaltavit caput nostrum, etiam infirma membra sanare: dum tamen non nimia impietate praecidantur, sed haereant corpori donec sanentur. Quidquid enim adhuc haeret corpori, non desperatae sanitatis est; quod autem praecisum fuerit, nec curari nec sanari potest. Cum ergo sit ille caput Ecclesiae et sit corpus eius Ecclesia, totus Christus et caput et corpus est.

2) Aug., Tract. XXXII n. 7 in ev. Joann. c. 7 (Migne, P. L. XXXV, 1645).

allein die Quelle dieser Thätigkeit ist eine, grade wie bei der Seele im Körper des Menschen. Auch dies gilt nur für die in der Kirche vereinten Gläubigen; die Häretiker, welche ja die »charitas« nicht haben, sind getrennt von ihr; „membrum amputatum non sequitur spiritus«: dieser Grundsatz gilt auch für das vom göttlichen Geiste geleitete Leben in der Kirche [1]). Diese Thätigkeit wird durch den heiligen Geist natürlich nicht in der Trennung, sondern in der Vereinigung mit den beiden andern göttlichen Personen ausgeübt [2]).

So sind alle Gläubigen in der »Gemeinschaft der Heiligen«, d. h. aller Auserwählten Gottes, und berufen zur Gemeinschaft mit den Engeln; sie bilden ein Ganzes, einen Organismus, der auf Christus beruht und vom heiligen Geiste belebt wird. Daraus folgt, dass die geistigen Güter, welche in und mit der Gnade Gottes durch die Einzelnen erworben werden, auch Andern zu Gute kommen können.

2. Das Fürbittgebet und die verdienstlichen Werke der Gläubigen für einander.

Das Gebet der Fürbitte behielt im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde wie im religiösen Leben der einzelnen Gläubigen dieselbe Stellung, welche es in der vorhergehenden

---

1) Aug., Sermo CCLXVII, c. 4 (Migne, P. L. XXXVIII, 1231): Si vultis habere Spiritum sanctum, intendite fratres mei: spiritus noster quo vivit omnis homo anima vocatur; . . . . et videtis quid faciat anima in corpore. Omnia membra vegetat: per oculos videt, per aures audit, ... officia diversa sunt, vita communis. Sic est Ecclesia Dei: in aliis sanctis facit miracula, in aliis sanctis loquitur veritatem, in aliis sanctis custodit virginitatem, in aliis sanctis custodit pudicitiam coniugalem, in aliis hoc, in aliis illud; singuli propria operantur, sed pariter vivunt. Quod autem est anima corpori hominis, hoc est Spiritus sanctus corpori Christi quod est Ecclesia; hoc agit Spiritus sanctus in tota Ecclesia quod agit anima in omnibus membris unius corporis . . . . .

2) Aug., Sermo LXXI, c. 20 (Migne, P. L. XXXVIII, 463): Sed ut iam non semel diximus, ideo remissio peccatorum, qua in se divisi spiritus evertitur et expellitur regnum, ideo societas unitatis Ecclesiae Dei, extra quam non fit ipsa remissio peccatorum, tanquam proprium est opus Spiritus sancti, Patre sane et Filio cooperantibus, quia societas est quodam modo Patris et Filii ipse Spiritus sanctus.

Zeit stets gehabt hatte. Was die Liturgie betrifft, so fanden hauptsächlich bei der eucharistischen Feier Fürbitten statt für die ganze Kirche, für die Machthaber, für das Heer, für Alle, welche in besonderer Bedrängniss waren. Es genügt der Hinweis auf die mystagogischen Katechesen des heil. Cyrill von Jerusalem, dessen Zeugniss, wie die liturgischen Quellen beweisen, für die ganze Kirche gilt [1]). Auch bei den andern gottesdienstlichen Versammlungen zum gemeinsamen Psalmengesang und Gebet gedachte man der gegenwärtigen und abwesenden Gläubigen und Anderer im Gebete, wie wir aus der Beschreibung der liturgischen Uebungen in Jerusalem aus dem Ende des IV. Jahrhunderts ersehen, welche die »Peregrinatio s. Silviae« uns aufbewahrt hat [2]). Auf solche Fürbitten legen die kirchlichen Lehrer jener Zeit grossen Werth. An zahlreichen Stellen ihrer Schriften bitten sie bei den verschiedensten Gelegenheiten um das Gebet des Klerus und der Gläubigen für sich: in Briefen, in Reden, am Schlusse von Abhandlungen. Sie geben auch häufig besondere Absichten an, wegen derer sie das Fürbittgebet Anderer wünschen. So schreibt Hilarius an die Adressaten seines Buches über die Synoden, sie mögen

---

1) Cyrill. Hieros., Catechesis mystag. V, c. 8 (ed. Reischl und Rupp, II, 384): Εἶτα μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν θεὸν ὑπὲρ κοινῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης, ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου εὐσταθείας, ὑπὲρ βασιλέων, ὑπὲρ στρατιωτῶν καὶ συμμάχων, ὑπὲρ τῶν ἐν ἀσθενείαις, ὑπὲρ τῶν καταπονουμένων, καὶ ἁπαξαπλῶς ὑπὲρ πάντων βοηθείας δεομένων δεόμεθα πάντες ἡμεῖς καὶ ταύτην προσφέρομεν τὴν θυσίαν.

2) S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta, ed. Gamurrini (Bibl. dell' Accad. stor.-giur. IV. Romae, 1887). p. 78: Unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum, sicut solet esse consuetudo. Et diacono dicente singulorum nomina, semper pixinni plurimi stant respondentes semper: Kyrie eleyson, quod dicimus nos: Miserere Domine; quorum voces infinitae sunt. Et utubi diaconus perdixerit omnia quae dicere habet, dicet orationem primum episcopus et orat pro omnibus; et sic orant omnes, tam fideles quam et cathecumini simul.

seiner Verbannung in den heiligen Gebeten eingedenk sein [1]). Der heil. Basilius sucht die Bischöfe der Inseln im Mittelmeere und die in Gallien und Italien zu bewegen, durch ihr thätiges Eingreifen die religiösen Wirren im Orient zu beseitigen, und er ermangelt nicht sie zu erinnern, dass, wenn sie auch nicht dem Leibe nach zu ihnen nach Kleinasien kommen können, sie doch durch ihre Gebete die kirchliche Gemeinschaft zu bethätigen vermögen; denn das Gebet derselben wird der bedrängten Kirche Kleinasiens in ihrer schweren Lage von nicht geringem Nutzen sein [2]). Den Bischof Eusebius von Samosata, dem derselbe kappadocische Lehrer verschiedene Fragen vorgelegt hatte, ersucht Basilius, falls er Gelegenheit hat ihm einen Boten zu senden, möglichst bald zu antworten; wenn nicht, möge derselbe beten, dass Gott ihm das eingebe, was seinem Willen entspricht. Dann fügt er die Bitte hinzu, bei den liturgischen Versammlungen möge man seiner besonders gedenken, der Bischof vereint mit dem Volke, dass ihm verliehen werde, die noch übrigen Tage oder Stunden seiner Wanderschaft nach Gottes Wohlgefallen zu verbringen [3]). Aehnliches lesen wir fast bei allen griechischen wie lateinischen Kirchenschriftstellern der Zeit; es wäre unnütz, noch Weiteres darüber hinzuzufügen. Die Bischöfe ermahnen in ihren Predigten die Gläubigen, sich des Fürbittgebetes zu befleissigen, und suchen durch Vorbringen verschiedener Beweggründe sie dazu anzueifern. Johannes Chrysostomus weist hin auf das

---

1) Hilarius, Liber de synodis, n. 92 (Migne, P. L. X, 546): Mementote exilii mei in orationibus sanctis: a quo me, post expositionem huius fidei, nescio an tam iucundum est ad vos in Domino Jesu Christo reverti quam securum est mori.

2) Basilius M., Epist. cl. II, n. CCIII, c. 3: Maritimis episcopis (Migne, P. Gr. XXXII, 741); n. CCXLIII: ad episcopos Italos et Gallos, c. 1 (ibid. 901—904).

3) Basilius M., Epist. cl. II, n. CXXXVIII, c. 2: Eusebio episcopo Samosatorum (Migne, P. Gr. XXXII, 581) Vgl. n. CLV (ibid. 612—13).

Beispiel des Paulus, der nicht für eine einzige Stadt, sondern für den ganzen Erdkreis, und zwar nicht einmal, zweimal, dreimal, sondern ohne Unterlass zu Gott betete, und legt dabei seinen Zuhörern die Gewissensfrage vor: Kann sich Einer aus uns rühmen, dass er in seinem häuslichen Gebete der gesammten Kirche eingedenk sei? Er glaubt diese Frage verneinen zu müssen [1]); allein dieselbe setzt doch voraus, dass man einzelner Gläubigen, wenn auch nicht der ganzen Kirche, in den Privatgebeten gedachte. Die Stelle 2. Cor. I, 11 (Adiuvantibus et vobis in oratione pro nobis etc.) bietet dem grossen Kanzelredner Gelegenheit, ausführlicher über das Gebet für Andere zu handeln. Gott hat ein grosses Wohlgefallen daran, dass man auch für die Wohlthaten dankt, welche Andere von ihm empfangen; denn wer gerne für Andere betet und dankt, der thut es um so lieber für sich selbst. Darum ermahnt der Homilet seine Zuhörer: »So vereinigen wir uns denn zu fleissigen Gebeten und Fürbitten für einander, wie es für die Apostel die ersten Christen gethan haben«; ferner fordert er sie auf, sich angelegentlich an die heiligen Männer zu wenden, damit diese für sie Dank sagen, und auch selbst für einander es zu thun. Er weist dann hin auf die Vorschriften der Kirche, welche solche Gebete für die Gläubigen und insbesondere für die Katechumenen verordnen [2]).

Die Gläubigen sollen bestrebt sein, durch Almosen sich des Gebetes der von ihnen unterstützten Nothleidenden zu versichern. So ermahnt Basilius diejenigen, welche dem Laster der Trunksucht fröhnen, sie mögen sich auf diese Weise durch Almosen von der Sünde

---

1) Joan. Chrys., Hom. II in epist. ad Romanos (I, 9), c. 2 (Migne, P. Gr. LX, 402 s.).

2) Joan. Chrys., Hom. II in ep. 2 ad Cor., c. 4—5 (Migne, P. Gr. LXI, 396 s.). Vgl. hom. XVIII in 2 ad Cor., c. 2, über 2 Cor. III, 20—24 (ibid. 525 ss.), wo die Pflicht der Theilnahme an den gemeinschaftlichen Gebeten eingeschärft wird. Basilius M., Moralia, Reg. LVI, c. 5 (Migne, P. Gr. XXXI, 785); Reg. LXVI, c. 2 (ibid. 805).

loskaufen, indem er in diesem Sinne den Ausspruch Prov. XIII, 8 (Pretium redemptionis viri sunt suae ipsius divitiae) deutet. Durch Almosen möge sich der Sünder die Armen zu Genossen in seinen Gebeten machen, damit er so eher Verzeihung seines sündhaften Vergehens erlange [1]).

Ambrosius gründet die Pflicht des Fürbittgebetes auf die Nächstenliebe, welche alle Glieder der Kirche, der gemeinsamen Mutter aller Gläubigen, verbindet; ferner auf den Nutzen der Solidarität unter Allen in dieser Hinsicht. Wenn nämlich der Christ nur für sich betet, so betet er allein für sich; wenn aber der Einzelne für Alle betet, so beten auch Alle für jeden Einzelnen, und darin liegt gerade der Vortheil der Gemeinschaft der Gläubigen. Es ist zugleich ein Ausdruck der Demuth, und das gemeinschaftliche Gebet bringt darum grössere Frucht [2]).

In ähnlicher Weise wie die bisher genannten kirchlichen Lehrer sprechen auch die übrigen Väter jener Epoche über das Fürbittgebet der Gläubigen für einander und für alle Menschen [3]). Die Gläubigen können zwar zu Gott beten auch

---

1) Basilius M., Hom. XIV, in ebriosos, c. 8 (Migne, P. Gr. XXXI, 461).

2) Ambrosius, De Cain et Abel, lib. I, c. 39 (Migne, P, L. XIV, 354): Orandum autem praecipue et pro populo doceris (1 Tim. II, 1), hoc est pro toto corpore, pro membris omnibus matris tuae, in quo mutuae charitatis est insigne. Si enim pro te roges tantum, solus pro te rogabis. Et si pro se tantum singuli orent, minor peccatoris quam intercedentis est gratia. Nunc autem quia singuli orant pro omnibus, etiam omnes orant pro singulis. Ergo ut concludamus, si pro te roges tantum, solus, ut diximus, pro te rogabis. Si autem pro omnibus roges, omnes pro te rogabunt. Siquidem et tu in omnibus es. Ita magna remuneratio est, ut orationibus singulorum acquirantur singulis totius plebis suffragia. In quo arrogantia nulla, sed humilitas maior est et fructus uberior.

3) Vgl. z. B. Rufinus Aquil., Commentarius in symbolum apostolorum, c. 1; Augustinus, Epist. XX (ad Antoninum), c. 2; epist. CCXXXI (ad Darium), c. 6; Tract. in evang. Joannis, V, c. 20; Hieronymus, epist. LXXIV, ad Rufinum, c. 6 (Migne, P. L. XXII, 685) und zahlreiche andere Stellen dieser und anderer Schriftsteller.

für Heiden, für Häretiker, für Sünder die sich von der Kirche getrennt haben. Allein hier erhält die Fürbitte eine andere Bedeutung; sie hat bloss den Zweck, die Ungläubigen und Sünder zu bekehren, oder äusseren Frieden zu erflehen, damit sich die Kirche frei entfalten könne. Die eigentliche Frucht des Fürbittgebetes wird nur den Gläubigen in der Kirche zu Theil. Nur für sie haben zunächst die für die Kirche selbst verrichteten Gebete einen Nutzen, da diese ja bloss für solche dargebracht werden, die wirkliche Glieder der Kirche sind. Interessant ist, wie Augustinus in dieser Beziehung die oben (S. 88) citirten Worte des heil. Fructuosus aus den Martyrakten dieses heiligen Bischofs und seiner Genossen ausdeutet [1]). Wer sich freiwillig und hartnäckig von der inneren — und äusseren — Verbindung mit der Kirche trennt, durch unbussfertiges Beharren in einem »peccatum ad mortem«, für den soll man nach Hieronymus überhaupt nicht beten, nämlich, wie aus der Begründung hervorgeht, nicht in dem Sinne beten, als ob durch Fürbitten und Opfer die ihm fehlende Gerechtigkeit ersetzt werden könne, falls er selbst hartnäckig in der Sünde bleibt [2]). Es

---

1) Aug., Sermo CCLXXIII, in natali Fructuosi episcopi (etc.), c. 2 (Migne, P. L. XXXVIII, 1249): Inter caetera, quale erat illud beati Fructuosi episcopi? Cum ei diceret quidam et peteret ut eum in mente haberet et oraret pro illo, respondit: „Me orare necesse est pro Ecclesia catholica, ab oriente usque ad occidentem diffusa.“ Quis enim orat pro singulis? Sed neminem singulorum praeterit, qui orat pro universis. Ab eo nullum membrum praetermittitur, cuius oratio pro toto corpore funditur. Quid ergo vobis videtur admonuisse istum, a quo rogabatur ut oraret pro eo? quid putatis? Sine dubio, intelligitis. Commemoramini a nobis. Rogabat ille ut oraret pro illo. „Et ego, inquit, oro pro Ecclesia catholica, ab oriente usque ad occidentem diffusa.“ Tu si vis ut pro te orem, noli recedere ab illa pro qua oro.

2) Hieronymus, Comm. in Jeremiam lib. III, c. 14 (Migne, P. L. XXIV, 802): Stultum est orare pro eo qui peccaverit ad mortem, dicente Joanne: „Est peccatum ad mortem, non pro illo dico ut roget quis“ (1 Joan. V, 16). Omnis iniquitas peccatum est, et est peccatum non ad mortem. Jeiunia et preces et victimae et holocausta tunc proficiunt, cum recedimus a vitiis et flemus antiqua peccata. Sin autem in sce-

geht daraus hervor, dass alle Gnaden und übernatürlichen Früchte des Gebetes, mit alleiniger Ausnahme der Bekehrung zur Kirche und zu einem christlichen Leben in ihr, nur den mit dem Leibe Christi vereinigten Gliedern durch Fürbitte der Kirche und der Gläubigen verschafft werden können. Es ist somit auch in dieser Beziehung ein grosser Vortheil, in der kirchlichen Gemeinschaft zu sein, und nach dieser Auffassung ist das Fürbittgebet ein thatsächlicher Ausdruck jener geistigen Verbindung unter den Gliedern des mystischen Leibes Christi. Diese Anschauung hat der heil. Augustinus in einer für unsern Zweck wichtigen Stelle einer seiner Schriften gegen die Donatisten entwickelt. Er fragt sich, ob nicht etwa durch die Gebete der Heiligen in der Kirche, wobei die lebenden Heiligen gemeint oder jedenfalls mit einbegriffen sind, durch eine besondere geistige Wirksamkeit der göttlichen Barmherzigkeit die Sünden derer verziehen werden, welche ausserhalb der Kirche getauft wurden und dann zur Einheit der Kirche kommen. Und dabei führt er aus, dass die Gebete der Heiligen demjenigen nichts nützen, welcher sich in der Häresie oder im Schisma befindet, wie auch nicht demjenigen, der zwar in der Kirche getauft wurde, aber durch ein schlechtes Leben sich in der Schuld der Sünde hält [1]). Um den grossen Nutzen des Gebetes lebender

---

leribus permanentes, putaverimus votis atque sacrificiis redimere nos, vehementer erramus, iniquum arbitrantes Deum. Qui enim semel gladio et fami et pesti fuerit destinatus, nullis precibus erui potest. Unde et Prophetae dicitur, ne frustra roget quod impetrare non possit (Jerem. XIV, 11—12).

1) Augustinus, de baptismo contra Donatistas, lib. III, c. 17 (Migne, P. L. XLIII, 149 s.): Nam quod in typo unitatis Petro Dominus dedit potestatem, ut id solveretur in terris quod ille solvisset, manifestum est quod illa unitas etiam una columba perfecta sit dicta. Numquid ergo ad eandem columbam pertinent omnes avari, de quibus in eadem catholica graviter idem Cyprianus ingemuit? Nam, ut opinor, raptores non columbae sed accipitres dici possunt. Quomodo ergo baptizabant qui fundos insidiosis fraudibus rapiebant et usuris multiplicantibus fenus augebant, si sola illa columba, id est, illa unitas quae nisi in bonis intelligi non potest, simplex et casta et perfecta baptizat?

Gerechten zu zeigen, beruft sich Augustinus auf die Stelle im Buche Exodus, XXXII, 32, wo Moses den Herrn bittet, wenn derselbe dem Volke Israel seine Sünde nicht verzeihen wolle, möge er ihn auslöschen aus seinem Buche, das er geschrieben [1]). Er benutzt auch das Fürbittgebet, um entsprechende Ermahnungen an seine Gemeinde zu richten [2]). Dann lässt sich Augustinus auch die Gelegenheit nicht entgehen, in seinem Kampfe gegen den Pelagianismus das Fürbittgebet als Argument für die göttliche Gnade und deren Nothwendigkeit zur Rechtfertigung zu verwenden. Die Kirche betet nicht bloss für die Gläubigen, dass sie verharren, sondern auch für die Ungläubigen, dass sie zum Glauben kommen. Denn seit der Erbsünde können diejenigen, welche von der allgemeinen Verdammung befreit werden, nur durch die Gnade Gottes befreit werden, und was das Gesetz befiehlt,

---

An forte per orationes sanctorum spiritualium qui sunt in Ecclesia, tanquam per columbae creberrimum gemitum, magnum geritur sacramentum et occulta dispensatio misericordiae Dei, ut eorum etiam peccata solvantur qui non per columbam sed per accipitrem baptizantur, si ad illud sacramentum cum pace catholicae unitatis accedunt? Quod si ita est, cur non ergo per eorum orationes cum quisque ab haeresi aut schismate ad pacem catholicam venit eius peccata solvuntur? Sacramenti autem integritas ubique cognoscitur, sed ad peccatorum illam irrevocabilem remissionem extra unitatem Ecclesiae non valebit. Nec in haeresi aut schismate constitutum sanctorum orationes, id est illius unicae columbae gemitus, poterunt adiuvare, sicut nec intus positum possunt, si adversum se ipse per vitam pessimam teneat debita peccatorum, non solum si per accipitrem, sed etiam si per ipsius columbae pium ministerium baptizetur.

1) Enarratio in Ps. CV, n. 21, zu V. 23 (Migne, P. L. XXXVII, 1412): Ubi demonstratum est intercessio sanctorum quantum pro aliis valeat apud Deum. Securus enim Moyses de iustitia Dei, qua eum delere non posset, impetravit misericordiam, ne illos, quos iuste posset, deleret.

2) Aug., Sermo CCVII, n. 3 (Migne, P. L. XXXVIII, 1044): Certe sicut nos apti efficimur ad orandum eleemosynis et ieiuniis sic et ipsa nostra oratio facit eleemosynas, cum dirigitur atque profunditur, non pro amicis tantum, verum etiam pro inimicis, et ieiunat ab ira et odio et a perniciosissimis vitiis. Vgl. auch Epistola XX, ad Antoninum, n. 2 (Migne, P. L. XXXIII, 87): Gratior est enim Deo pro fratre deprecatio, ubi sacrificium caritatis offertur.

kann nur durch Gottes Hülfe ausgeführt werden; daher das Gebet zu Gott für Gläubige wie für Ungläubige. Die Pelagianer, welche gegen die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade auftreten, wollen dadurch jene Gebete unterdrücken, welche in der ganzen Kirche geschehen [1]). Es liegt übrigens auf der Hand, dass aus dem Lehrsystem des heil. Augustinus über die Nothwendigkeit der Gnade sich die wesentliche Bedeutung des Fürbittgebetes für das ganze religiös-christliche Leben des Gläubigen ergab, und zwar gerade aus den Gründen welche er selbst in der eben besprochenen Stelle anführt.

Nicht durch das Gebet allein, auch durch andere vor Gott verdienstliche Werke können die Gläubigen ihren Mitbrüdern in der Kirche geistigen Nutzen verschaffen. Im Anschluss an die oben (S. 142) citirte Stelle des heil. Ambrosius über die kirchliche Gemeinschaft der Gläubigen, infolge deren Christus der Kirche verliehen hat den Einen durch den Andern zu retten, erklärt derselbe Lehrer weiter die Stelle: »Feget aus den alten Sauerteig, damit ihr seid ein neuer Teig, da ihr ja ungesäuert seid«, dahin, dass die ganze Kirche die Sündenlast des Einzelnen, für den sie in Thränen, Gebet und Schmerz mit leidet, übernimmt; sie bedeckt sich selbst gewissermassen mit dem Sauerteig der Sünde ihrer einzelnen Mitglieder, so dass was in dem einzelnen Büssenden zu tilgen ist, gleichsam durch gemein-

1) Augustinus, Opus imperf. contra Julianum, l. VI, c. XLI (Migne, P. L. XLV, 1606): Unde sancta ecclesia per ora supplicantium sacerdotum non solum pro fidelibus, ut in eo quod credunt perseverante pietate non deficiant, verum etiam pro infidelibus orat ut credant. Ex quo enim per humanum liberum arbitrium Adam commisit illud grande peccatum et omne genus humanum in commune damnavit, ab hac communi damnatione homines quicumque liberantur, nonnisi divina gratia et misericordia liberantur; et quidquid lex Dei iubet, nonnisi eo qui iubet adiuvante, inspirante, donante completur; qui rogatur ut permaneant, ut proficiant, ut perficiantur fideles; qui rogatur etiam ut credere incipiant infideles. Quas ecclesiae sanctae preces toto terrarum orbe crescentes et ferventes opprimere ac extinguere cupiunt, qui contra istam Dei gratiam humanae voluntatis arbitrium, ut gravius de alto praecipitent, extollunt potius quam defendunt.

schaftliches Erbarmen und Mitleiden gereinigt wird [1]). Offenbar hat Ambrosius dabei die Werke der Busse und de Abtödtung vor Augen, welche in der Kirche durch allgemein vorgeschriebenes oder persönlich und freiwillig übernommenes Fasten und andere Bussübungen verrichtet wurden, und deren Verdienste den Sündern in der Kirche zu gute kamen. Dieser für unsern Zweck wichtigen Stelle liegt eine ähnliche Auffassung zu Grunde, wie wir sie bezüglich der Friedensbriefe von Bekennern im III. Jahrhundert vorgefunden haben: Die Möglichkeit für die Gläubigen, durch ihre Werke für die Sünden Anderer vor Gott genug zu thun.

Noch bei einer andern Gelegenheit weist der grosse Bischof von Mailand hin auf diese Kraft der guten Werke. Nachdem er in seiner Schrift über die Jungfrauen die Tugenden geschildert hat, in welchen diejenigen sich üben müssen, die im asketischen Leben sich ganz dem Dienste Gottes widmen wollen, redet er in folgenden Worten zu den Eltern solcher gottgeweihten Jungfrauen: »Ihr Eltern habt jetzt vernommen, in welchen Tugenden ihr eure Töchter unterweisen, in welchen Lehren ihr sie unterrichten müsset, damit sie mit ihren Verdiensten eure Vergehen sühnen können. Eine Jungfrau ist eine Gabe an Gott, ein Geschenk des Vaters, eine Priesterin der Keuschheit; sie ist eine von der Mutter Gott geweihte Opfergabe, durch deren täglich wiederkehrende Aufopferung die göttliche Majestät versöhnt wird« [2]). Es liegt hier ganz dieselbe Auffassung

1) Ambrosius, de poenitentia, I, c. 15 (Migne, P. L. XVI, 511): Consideremus ipsum Apostoli sermonem: „Expurgate vetus fermentum, ut sitis nova conspersio sicut estis azymi“ (1 Cor. V, 7.). Sive quod tota Ecclesia suscipiat onus peccatoris, cui compatiendum et fletu et oratione et dolore est, et quasi fermento eius se totam conspergat, ut per universos ea quae superflua sunt in aliquo poenitentiam agente virilis misericordiae aut compassionis velut collativa quadam admixtione purgentur; sive ut illa mulier evangelica docet (Luc. XIII, 21), quae typum praetendit Ecclesiae, eo quod fermentum abscondit in farina sua donec fermentetur totum, ut mundum omne sumatur.

2) Ambrosius, de virginibus, I, c. 7 (Migne, P. L. XVI, 208—209).

von der für Andere genugthuenden Kraft der guten Werke zu Grunde, welchen wir oben gefunden haben. Wir erkennen daraus, dass wir es nicht mit einem zufälligen Gedanken des heil. Lehrers zur Erklärung jener Stelle über den Sauerteig der Sünde zu thun haben, sondern mit einer festen Ansicht über diesen Lehrpunkt. Und es ist kein Zweifel, dass hier Ambrosius nicht allein steht, sondern dass er einer allgemeinen Glaubensüberzeugung der Kirche Ausdruck verleiht. Dieselbe Anschauung liegt wohl ebenfalls dem in der Rede des Ambrosius über den Tod seines Bruders Satyrus in oratorischer Weise ausgedrückten Gedanken zu Grunde, es sei stets sein Wunsch gewesen, dass, wenn Leiden entweder die Kirche oder ihn persönlich erwarteten, dieselben eher auf ihn und sein Haus fallen möchten. »Gott sei darum Dank, dass ich bei dem allgemeinen Bangen, wo Alles von den Unternehmungen der Barbaren gefürchtet ward, durch persönlichen Schmerz vielleicht allgemeines Leid beseitigt habe; dass auf mich abgewendet ist, was ich für Alle fürchtete. Möchte es damit genug sein, damit mein persönlicher Schmerz die Abwendung des allgemeinen Leides einschliesse« [1]).

Wir werden sehen, wie nicht bloss Gebet und besonders die Fürbitte bei dem eucharistischen Opfer, sondern auch Almosen zu Gunsten der Verstorbenen dargebracht wurden, und dass die Gläubigen wie die kirchlichen Lehrer überzeugt waren, den abgeschiedenen Seelen dadurch Hülfe bringen zu können. Dies setzt die Anschauung voraus, dass überhaupt durch Gott wohlgefällige Werke für Andere geistige Vortheile von Gott erfleht werden können.

Die vorstehenden Ausführungen zeigen, eine wie grosse Bedeutung die Uebung des Fürbittgebetes in dem christlichen Denken und Handeln auch in dieser Zeit hatte.

---

1) Ambrosius, De excessu fratris sui Satyri, lib. I, n. 1 (Migne, P. L. XVI, 1347).

3. Die verschiedenen Arten der Fürbitte für die Verstorbenen und die Anrufung der abgeschiedenen Seelen.

Der Gebrauch, durch Gebete, besonders in Verbindung mit der Darbringung des eucharistischen Opfers, durch Almosen, durch Anrufung der Martyrer den Seelen der hingeschiedenen Gläubigen im Jenseits zu Hülfe zu kommen und ihnen Erleichterung zn verschaffen, war allgemein verbreitet in der ganzen Kirche. Die Zeugnisse dafür sind so zahlreich, dass ein eigener Nachweis des thatsächlichen Bestehens der Fürbitte für die Verstorbenen in dieser Epoche als überflüssig erscheint [1]). Wir werden darum bloss untersuchen, in welchem Sinne diese Fürbitte aufgefasst wurde und wie in den verschiedenen Formen derselben die Glaubensanschauung von der innern Vereinigung aller Mitglieder des Reiches Gottes ihren Ausdruck findet.

Zunächst wurden die Gebete direkt für die Verstorbenen verrichtet, damit ihnen nach dem Tode dadurch von Gott Gnade zu Theil werde. Es geht daraus hervor, dass die auf Erden lebenden Gläubigen überzeugt waren, wenigstens insofern mit den abgeschiedenen Seelen in Verbindung zu bleiben, dass solche Fürbitten diesen von Gott Nutzen verschaffen konnten. Wir haben ja auch gesehen, wie die Verstorbenen nicht aufhören zum Leibe der Kirche zu gehören (s. oben S. 142), und wie sie darum ebenso wie die Lebenden an den geistigen Früchten dieser Gemeinschaft Theil haben können. Mehrere kirchliche Lehrer beweisen dann durch verschiedene Argumente, dass thatsächlich die Fürbitte den Verstorbenen Nutzen brachte. Cyrill von Jerusalem sucht solche zu widerlegen, welche daran zweifelten, ob die Erwähnung im Gebete bei dem eucharistischen Opfer den Seelen, welche mit oder ohne Sünden aus diesem Leben scheiden, etwas nützen kann. Er zieht zum Beweise einen Ver-

1) Vgl. u. A. Schwane, Dogmengeschichte, Bd. II², S. 589—593. Art. Gebet (liturgisches) von Krieg bei Kraus, Realencyclopädie der Christl. Alterthümer, I, 563 ff.

gleich heran mit einem Könige, bei dem die Angehörigen von Verbannten um Gnade für diese einkommen. So, sagt er, beten auch wir zu Gott für die Verstorbenen, auch wenn sie Sünder waren, indem wir Christus, der für unsere Sünden geschlachtet wurde, aufopfern, um so Gott für sie und für uns zu versöhnen[1]). Dem liegt die Ueberzeugung zu Grunde, dass Gott die Sünden, mit welchen abgeschiedene Seelen befleckt waren, mit Rücksicht auf das Gebet und auf das eucharistische Opfer verzeiht und die Strafe für dieselben erlässt. In ähnlicher Weise ermahnt auch Johannes Chrysostomus, sogar den verstorbenen Sündern eine wenn auch schwache, so doch wirksame Hülfe zu bringen, nämlich dadurch, dass man selbst für sie betet, Andere bittet Gebete für sie zu verrichten und unablässig für sie den Armen Almosen gibt. Er führt dann die Stelle aus dem 4. Buche der Könige, XX, 6 an: »Ich will diese Stadt beschützen um meinetwillen und um David meines Dieners willen« und erklärt sie als Beweis für den Nutzen jener Werke. »Wenn schon das blosse Andenken an einen Gerechten so viel vermochte, wie sollte die Uebung von Werken für einen Verstorbenen nichts vermögen?« Ferner weist er hin auf die »von den Aposteln getroffene Anordnung, bei der Feier der eucharistischen Geheimnisse der Abgeschiedenen zu gedenken: sie wussten recht gut, dass diesen daraus grosser Gewinn zufliesst. Wenn nämlich das gesamte Volk mit aufgehobenen Händen dasteht mit der ganzen Schaar der Priester

---

1) Cyrillus Hier., Catechesis myst. V, c. 10 (ed. Rupp, II, p. 386): Οἶδα γὰρ πολλοὺς τοῦτο λέγοντας· τί ὠφελεῖται ψυχὴ μετὰ ἁμαρτημάτων ἀπαλλασσομένη τοῦδε τοῦ κόσμου ἢ οὐ μεθ' ἁμαρτημάτων, ἐὰν ἐπὶ τῆς προσευχῆς μνημονεύηται; ἆρα γὰρ εἴ τις βασιλεὺς προσκεκρουκότας αὐτῷ ἐξορίστους ποιήσειεν, εἶτα οἱ τούτοις διαφέροντες, στέφανον πλέξαντες, ὑπὲρ τῶν ἐν τιμωρίαις αὐτῷ τοῦτον προσενέγκοιεν, οὐκ ἂν αὐτοῖς ἄνεσιν δῴη τῶν κολάσεων; τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡμεῖς ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων αὐτῷ τὰς δεήσεις προσφέροντες κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσιν, οὐ στέφανον πλέκομεν, ἀλλὰ Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν, ἐξιλευόμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον Θεόν.

und das Schauer erregende Opfer auf dem Altare liegt, wie sollten wir da nicht durch unsere Fürbitten für sie das Herz Gottes erweichen?« Er fügt aber hinzu, dass dies nur von den im Glauben Hingeschiedenen gilt; für die Katechumenen sieht er bloss die eine Möglichkeit ihren Seelen einige Erleichterung zu verschaffen, nämlich dadurch, dass man für sie Almosen gibt [1]). Der Nutzen des Gebetes für Verstorbene beim eucharistischen Opfer ist somit geknüpft an die Zugehörigkeit zur Kirche; das zeigt, wie für Chrysostomus diese höchste und beste Art den abgeschiedenen Seelen zu helfen zusammenhängt mit der geistigen Gemeinschaft der Glieder am Leibe des Herrn. An einer andern Stelle spricht er dies selbst direkt aus. Er wendet sich gegen den übermässigen Schmerz beim Tode von Freunden und Verwandten, selbst wenn dieselben Sünder waren. »Ist er auch als Sünder gestorben, so sollst du dich darüber freuen, dass sein Sündenleben nun abgeschnitten ist, und dass er seine Laster nicht noch mehr anhäuft; du sollst ihm aber so viel es möglich ist zu Hülfe kommen, nicht mit Thränen, sondern mit Gebet und Flehen, mit Almosen und Opfern. Denn nicht ohne Grund ist das eingeführt; nicht umsonst gedenken wir bei der Feier der göttlichen Geheimnisse der Verstorbenen und treten für sie zum Altare und flehen zu dem Lamme, welches da gegenwärtig ist und die Sünden der Welt wegnimmt; sondern, damit den Verstorbenen dadurch einige Linderung werde.« Weiter beruft er sich auf das Opfer des Job für seine Kinder, und fügt hinzu: »Gott pflegt ja dem Einen um des Andern willen gnädig zu sein.« Dann kommt er nochmals auf die Fürbitten beim eucharistischen Opfer zurück und begründet deren Nutzen in folgender Weise: »Desshalb beten wir voll Zuversicht für die ganze Welt und gedenken der Verstorbenen neben den Martyrern, neben den Bekennern und Priestern. Denn wir alle machen ja

1) Joannes Chrys., Hom. III in epist. ad Philipp. n. 4 (Migne, P. Gr. LXII, 203 s.). Vgl. hom. XXI in Actus Apost. n. 4 (Migne, P. Gr. LX, 170—171); in Joan. hom. LXII, n. 5 (Migne, P. Gr. LIX, 347 s.).

nur einen Leib aus, wiewohl ein Glied vorzüglicher ist als das andere, und es ist möglich, dass wir durch die Gebete und Opfer und durch die Fürbitte derjenigen, deren Namen wir mit den übrigen nennen, ihnen volle Verzeihung erlangen[1].« Hier hebt somit der Homilet noch eine andere Wirkung jener Gemeinschaft hervor, welche sich dadurch äussert, dass die Namen der Verstorbenen mit denen der Martyrer und der Heiligen genannt werden, nämlich die, den abgeschiedenen Seelen dadurch die Fürbitte der letztern zu erwirken. Wir werden auf diese Frage noch eingehender zurückkommen. Auch der heil. Augustinus führt gelegentlich Beweise dafür an, dass die Gebete beim Opfer und die Almosen, welche für die abgeschiedenen Seelen dargebracht werden, denselben thatsächlich Nutzen bringen. Er beruft sich dafür auf die Ueberlieferung der Väter und auf die allgemeine Uebung in der Kirche ihrer beim eucharistischen Opfer zu gedenken; und da die Gebete für sie nicht umsonst dargebracht werden, so ist nicht zu bezweifeln, dass die Werke der Barmherzigkeit, durch welche die Seelen Gott empfohlen werden, ebenfalls ihnen zu Gute kommen. Es ist somit nicht zu bezweifeln, dass die Gebete und guten Werke solchen Verstorbenen nützen, welche so gelebt haben, dass sie ihnen nützen können[2]. Aber auch

1) Joan. Chrys., hom. XLI in epist. 1 ad Cor. n. 4—5 (Migne, P. Gr. LXI, 360—61).

2) Aug., Sermo CLXXII, c. 2 (Migne, P. L. XXXVIII, 936 s.): Orationibus sanctae Ecclesiae et sacrificio salutari et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adiuvari, ut cum eis misericordius agatur a Domino, quam eorum peccata meruerunt. Hoc enim a patribus traditum, universa observat Ecclesia, ut pro eis, qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur ac pro illis quoque id offerri commemoretur. Cum vero eorum commendandorum causa opera misericordiae celebrantur, quis eis dubitet suffragari, pro quibus orationes Deo non inaniter allegantur? Non omnino ambigendum est, ista prodesse defunctis, sed talibus qui ita vixerint ante mortem, ut possint eis haec utilia esse post mortem. Nam qui sine fide quae per dilectionem operatur (Galat. V, 6), eiusque sacramentis de corporibus

nur diese verdienstlichen Werke sind im Stande, den Verstorbenen Nutzen zu bringen; alle äusserlichen Veranstaltungen beim Begräbniss und zur Feier des Gedächtnisses der Toten können diesen nichts nützen.

Die Ueberzeugung, durch die angeführten Mittel den abgeschiedenen Seelen geistige Hülfe zu bringen, war allgemein in der Kirche. Wohl deutet an der oben (S. 161) erwähnten Stelle Cyrill auf solche hin, welche dies läugneten; und auch sonst wurden wohl Schwierigkeiten gegen die Uebung der Fürbitte für Verstorbene erhoben, wie es in der zweiten von Dulcitius an Augustin gerichteten Frage geschieht. Hier weist der Fragesteller darauf hin, dass nur die eigenen Thaten dem Menschen nützen oder schaden können; ferner, wenn Andere den Seelen im Jenseits Wohlthaten erweisen können, so müsste man um so eher annehmen, diese selbst könnten sich durch Bekenntniss ihrer Sünden Erleichterung verschaffen [1]). Augustinus antwortet darauf, indem er zwei Auszüge aus seinen Schriften »de cura pro mortuis« und »Enchiridion« mittheilt, auf die wir unten noch näher eingehen werden. Abgesehen von solchen aus einzelnen Kreisen erhobenen Schwierigkeiten erfahren wir nicht, dass in der katholischen Kirche sich prinzipieller Widerstand oder auch nur praktisches Aufgeben der Fürbitten für Verstorbene gezeigt hätten; im Gegentheil,

---

exierunt, frustra illis a suis huiusmodi pietatis impenduntur officia, cuius dum hic essent pignore caruerunt, vel non suscipientes vel in vacuum suscipientes Dei gratiam, et sibi non misericordiam thesaurizantes sed iram. Non ergo mortuis nova merita comparantur, cum pro eis boni aliquid operantur sui, sed eorum praecedentibus consequentia ista redduntur.

1) Aug., De octo Dulcitii quaestionibus, n. 2 (Migne, P. L. XL, 157): Secunda tua quaestio est; utrum oblatio quae fit pro quiescentibus, aliquid eorum conferat animabus; cum evidenter nostris aut sublevemur actibus, aut gravemur: si quidem legamus, quod in inferno nemo jam possit Domino confiteri. Ad quod multi dicunt quod si aliquis beneficii in hoc locus possit esse post mortem, quanto magis sibi anima ferret ipsa refrigerium, sua per se illic confitendo peccata, quam in eorum refrigerium ab aliis oblatio procuratur?

alle kirchlichen Schriftsteller ohne Ausnahme, welche überhaupt den Gegenstand berühren, bezeugen und billigen diese Glaubensanschauung und die sich daraus ergebenden religiösen Uebungen. Der einzige welcher, soweit bekannt ist, sich gründsätzlich gegen das Gebet und die Werke der Wohlthätigkeit für Verstorbene aussprach und dieselben verwarf war Aërius, der um 360 vom semiarianischen Bischof Eusthatius von Sebaste in Armenien zum Presbyter erhoben wurde, dann aber gegen jenen feindlich auftrat und eine eigene Sekte gründete. Epiphanius widerlegt dessen Irrlehren, darunter auch die oben angeführte betreffs der Fürbitte für die Verstorbenen. Er weist darauf hin, dass das Gedächtniss für die Verstorbenen den Lebenden selbst nützt, indem es eine Stärkung des Glaubens an das jenseitige Leben und eine Aeusserung der Hoffnung ist, dass es den Abgeschiedenen wohl ergehe. Was dann die Todten betrifft, so nützt das »Memento« denjenigen, welche mit Sünden befleckt sind; die Gerechten und Heiligen werden genannt, damit dadurch Christus geehrt werde[1]). Uebrigens sei es ja auch kirchliche Ueberlieferung, dies zu thun.

Es fragt sich dann weiter, welchen Verstorbenen die Fürbitte von Nutzen sein kann. Es ist zunächst selbstverständlich, dass die Darbringung des eucharistischen Opfers und die dabei nach Erwähnung der Verstorbenen ver-

---

1) Epiphanius, Adv. haereses lib. III, haer. LXXV, c. 8 (Migne, P. Gr. XLII, 513): Ἔπειτα δὲ περὶ τοῦ ὀνόματα λέγειν τῶν τελευτησάντων, τί ἂν εἴη τούτου προὐργιαίτερον; . . . . . ὠφελεῖ δὲ καὶ ἡ ὑπὲρ αὐτῶν γινομένη εὐχὴ, εἰ καὶ τὰ ὅλα τῶν αἰτιαμάτων μὴ ἀποκόπτοι· ἀλλ' οὖν γε διὰ τὸ πολλάκις ἐν κόσμῳ ἡμᾶς ὄντας σφάλλεσθαι ἀκουσίως τε καὶ ἑκουσίως, ἵνα τὸ ἐντελέστερον σημανθῇ. Καὶ γὰρ δικαίων ποιούμεθα τὴν μνήμην, καὶ ὑπὲρ ἁμαρτωλῶν· ὑπὲρ μὲν ἁμαρτωλῶν ὑπὲρ ἐλέους Θεοῦ δεόμενοι, ὑπὲρ δὲ δικαίων καὶ πατέρων καὶ πατριαρχῶν, προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν καὶ μαρτύρων καὶ ὁμολογητῶν, ἐπισκόπων τε καὶ ἀναχωρητῶν καὶ παντὸς τοῦ τάγματος, ἵνα τὸν Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἀφορίσωμεν ἀπὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων τάξεως διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν τιμῆς, καὶ σέβας αὐτῷ ἀποδῶμεν, ἐν ἐννοίᾳ ὄντες, ὅτι οὐκ ἐστὶν ἐξισούμενος ὁ Κύριος τινὶ τῶν ἀνθρώπων, κἂν τε μυρία καὶ ἐπέκεινα ἐν δικαιοσύνῃ ὑπάρχῃ ἕκαστος ἀνθρώπων.

richteten Gebete bloss Gläubigen von Nutzen sein konnten. Denn diese Fürbitten geschahen ja nur für die Mitglieder der Kirche. Johannes Chrysostomus schliesst davon die Katechumenen aus; das Einzige, was nach ihm diesen einige Hülfe bringen kann, sind Almosen[1]). Zwischen den Gläubigen selbst macht er keinen Unterschied; auch denen, »welche im Besitze des Reichthums gestorben sind, ohne daran zu denken, den Reichthum zum Troste ihrer Seelen zu verwenden, welche die ihnen dargebotene Gelegenheit sich von ihren Sünden rein zu waschen von sich wiesen«, scheint er, falls sie im Glauben dahingeschieden sind, Erleichterung im Jenseits durch das Gebet der Kirche zuzuerkennen[2]).

Am klarsten hat sich Augustinus über die Frage geäussert. Nach ihm nützt die Fürbitte ausschliesslich jenen Verstorbenen, welche zur Kirche gehören. Das ist bei seiner Lehre über die Auserwählung selbstverständlich. Wer nicht zum Reiche Gottes gehört, der kann nicht gerettet werden; denn jenes ist ja die Gesammtheit aller derjenigen, an welchen die Wirkung des Erlösungstodes Christi thatsächlich zur Geltung kommt. Für Ungläubige und Gottlose betet die Kirche nicht[3]). Bezüglich aller Mitglieder der Kirche nun ist die Präsumption dafür, dass sie zum endgültigen Reiche Gottes gehören werden; daher betet die Kirche bei der eucharistischen Feier auch für alle Verstorbenen, die zu ihr

---

1) S. oben S. 162.

2) S. das ganze c. 4 der Hom. III über den Philipperbrief (Migne, P. Gr. LXII, 208 s.).

3) Aug., de civitate Dei, l. XXI, c. 24 (Migne, P. L. XLI, 737): Eadem itaque causa est, cur non oretur tunc (beim letzten Gericht) pro hominibus aeterno igne puniendis, quae causa est, ut neque nunc neque tunc oretur pro angelis malis; quae itidem causa est, ut quamvis pro hominibus, tamen iam nec nunc oretur pro infidelibus impiisque defunctis. Nam pro defunctis quibusdam vel ipsius Ecclesiae vel quorumdam piorum exauditur oratio; sed pro his, quorum in Christo regeneratorum nec usque adeo vita in corpore male gesta est ut tali misericordia iudicentur digni non esse, nec usque adeo bene, ut talem misericordiam reperiantur necessariam non habere.

gehört haben [1]). Sie tritt durch ihr Gebet für Alle, als fromme Mutter aller Gläubigen, auch dort ein, wo für einen Verstorbenen, der keine Verwandten und Bekannten hat, die für ihn beten oder Almosen geben, nach seinem Tode nichts geschieht als nur das allgemeine Gedenken der Abgeschiedenen bei der liturgischen Feier [2]). Daraus geht hervor, dass die private Fürbitte der Gläubigen für Verstorbene sich ebenfalls auf alle Mitglieder der Kirche erstrecken kann. Ob aber die Fürbitte der abgeschiedenen Seele thatsächlich Nutzen bringen kann, das hängt ab von dem Leben, welches der Verstorbene anf Erden geführt hat, ob er nämlich während seines Lebens verdient hat, dass es ihm später nützen kann. Augustinus unterscheidet in dieser Beziehung drei Klassen von Menschen: Solche, deren Leben nicht so

---

1) Aug., de civitate Dei, l. XXI, c. 24 (Migne, P. L. XLI, 737): Haec igitur causa, qua fit ut nunc Ecclesia non oret pro malis angelis, quos suos esse novit inimicos, eadem ipsa causa est qua fiet ut in illo tunc iudicio etiam pro hominibus aeterno igne cruciandis, quamvis perfectae sit sanctitatis, non oret. Nunc enim propterea pro eis orat, quos in genere humano habet inimicos, quia tempus est poenitentiae fructuosae ..... Denique si de aliquibus ita certa esset, ut qui sint illi etiam nosset, qui licet adhuc in hac vita sint constituti, tamen praedestinati sunt in aeternum ignem ire cum diabolo, tam pro eis non oraret quam nec pro ipso. Sed quia de nullo certa est, orat pro omnibus duntaxat hominibus inimicis suis in hoc corpore constitutis, nec tamen pro omnibus exauditur. Pro his enim solis exauditur, qui etsi adversantur Ecclesiae, ita sunt tamen praedestinati, ut pro eis exaudiatur Ecclesia et filii efficiantur Ecclesiae. Si qui autem usque ad mortem habebunt cor impoenitens, nec ex inimicis convertentur in filios, numquid iam pro eis, id est pro talium defunctorum spiritibus orat Ecclesia? Quid ita, nisi quia iam in parte diaboli computatur qui, dum esset in corpore, non est translatus in Christum?

2) Aug., de cura pro mortuis gerenda, c. 4 (Migne, P. L. XL, p. 596): Verum et si aliqua necessitas vel humari corpora, vel in talibus locis humari nulla data facultate permittat, non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum! quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis etiam tacitis nominibus eorum sub generali commemoratione suscepit Ecclesia; ut quibus ad ista desunt parentes, aut filii, aut quicumque cognati vel amici, ab una eis exhibeantur pia matre communi.

gut war, dass es Derartiges nicht erforderlich mache, und auch nicht so böse, dass es ihm nichts mehr fruchten könne nach dem Tode; solche, die so gut und vollkommen gelebt haben, dass die Fürbitte für sie nicht erforderlich ist; und endlich solche, welche ein so böses Leben geführt haben, dass ihnen nach dem Hingang auch dadurch nicht einmal geholfen werden kann. Wenn also das Opfer des Altars und Almosen für alle verstorbenen Getauften dargebracht werden, so ist es für die Vollkommenen ein Opfer der Danksagung, für die nicht ganz Bösen ein Sühnopfer, bezüglich der ganz Bösen zwar keine Hülfe für die Abgestorbenen selbst, aber immerhin ein Trost für die Lebenden[1]). Somit nützt die Fürbitte jedenfalls allen Verstorbenen, welche definitiv zur Kirche gehören und dereinst beim letzten Gerichte endgültig der himmlischen Stadt Gottes einverleibt werden. Denen, welche am Ende der Welt definitiv vom Reiche Gottes ausgeschlossen werden, kann kein Nutzen daraus erwachsen. Jene Stelle wo Augustinus lehrt dass denjenigen, welchen überhaupt das Gebet fruchtet, es dazu nützt entweder volle Vergebung zu erlangen oder ihre Verdammung erträglicher zu machen[2]), bezieht sich offenbar nicht auf solche »Verdammte«, die end-

1) Aug., Enchiridion, c. 110 (Migne, P. L. XL, p. 283): Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynae in Ecclesia fiunt. Sed eis haec prosunt, qui cum viverent, ut haec sibi postea possint prodesse, meruerunt. Est enim quidam vivendi modus, nec tam bonus ut non requirat ista post mortem, nec tam malus ut non ei prosint ista post mortem; est vero talis in bono, ut ista non requirat; et est rursus talis in malo, ut nec his valeat, cum ex hac vita transierit, adjuvari. Quocirca hic omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam relevari quispiam vel gravari . . . . . Cum ergo sacrificia sive altaris sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt; pro non valde malis propitiationes sunt; pro valde malis etiamsi nulla sunt adiumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt.

2) Enchiridion, c. 110 (Migne, P. L. XL, p. 283): Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio.

gültig zum Reiche des Teufels gehören, sondern auf solche, die im Jenseits Strafen zu erdulden haben vor dem Gericht, aber nicht definitiv vom Reiche Gottes ausgeschlossen sind; es sind diejenigen, von denen der Kirchenlehrer im vorhergehenden Kapitel des Enchiridion spricht[1]). In diesen Zusammenhang gehört auch was Augustinus vorbringt gegen die Meinung derer welche glauben, dass Gott beim Gerichte alle Sünder den Fürbitten seiner Heiligen schenken werde, welche dann um so mehr für ihre Feinde beten werden, je heiliger sie alsdann sind, und deren Gebet um so wirksamer und darum der Erhörung um so würdiger ist, als sie gar keine Sünde mehr haben. Der grosse Theologe weist diese Ansicht energisch zurück und widerlegt sie durch verschiedene Argumente, welche wir zum Theil in der vorhergehenden Darstellung verwerthet haben. Seine Beweisführung gipfelt in dem Satze, dass aus demselben Grunde alsdann für die zur Pein des ewigen Feuers verdammten Menschen nicht gebetet wird, aus welchem weder jetzt noch alsdann für die bösen Engel gebetet wird: weil sie nämlich, nach den klaren Aussprüchen Christi, zur ewigen Qual verurtheilt werden [2]).

---

1) Enchiridion, c. 109 (Migne P. L. XL. p. 283): Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret.

2) Aug., de civitate Dei, l. XXI, c. 24 (Migne, P. L. XLI, 736—741). Ausser den bereits mitgetheilten Stellen aus diesem Kapitel ist noch folgende hervorzuheben: Sicut etiam facta resurrectione mortuorum non deerunt quibus post poenas, quas patiuntur spiritus mortuorum, impertiatur misericordia, ut in ignem non mittantur aeternum. Neque enim de quibusdam veraciter diceretur, quod non eis remittatur neque in hoc saeculo neque in futuro (Matth. XII, 32), nisi essent quibus etsi non in isto, tamen remittetur in futuro. Sed cum dictum fuerit a iudice vivorum atque mortuorum: „Venite, benedicti Patris mei etc." (Matth. XXV, 34, 41, 46), nimiae praesumptionis est dicere, cuiquam eorum aeternum supplicium non futurum, quos Deus ituros in supplicium dixit aeternum, et per huius praesumptionis persuasionem facere ut de ipsa quoque vita vel desperetur vel dubitetur aeterna.

Worin der Nutzen und die Hülfe bestanden, welche den abgeschiedenen Seelen durch das Gebet vermittelt werden konnten, wird in verschiedener Weise von den kirchlichen Lehrern geschildert. In der Regel wird von Vergebung der Sünden gesprochen, mit denen die Seele bei dem Hingang ins andere Leben behaftet war[1]). Damit hängt zusammen dass die Leiden, welche die Seelen im Jenseits zu erdulden haben, gemildert werden, indem auf die Fürbitte der Kirche und der Gläubigen hin Gott ihnen die Sünden verzeiht wegen derer sie litten[2]). Weiter finden wir die Bitte, Gott möge die Seele des Verstorbenen zu sich aufnehmen[3]). Dann treffen wir auch jetzt, wie in der vorhergehenden Epoche, die Vorstellung, dass der böse Feind der Seele bei ihrem Scheiden aus der Welt nachstellt; darum möge Gott, auf das Gebet der Kirche und der Angehörigen hin, dieselbe schützen vor solchen Angriffen[4]). Die Darstellung welche die kirchlichen Lehrer hierüber bieten hängt naturgemäss zusammen mit deren Ansicht über die eschatologischen Fragen überhaupt. Es liegt nicht in unserer Aufgabe, auf diesen Punkt näher einzugehen[5]).

---

1) Vgl. ausser mehreren der bereits angeführten Citate: Joan. Chrys., in Joan. hom. LXII, n. 5 (Migne, P. Gr. LIX, 347 s.); Ambrosius, de excessu fratris sui Satyri, I, n. 5 (Migne, P. L. XVI, 1348).

2) S. oben S. 162.

3) Z. B. Gregor. Naz., Oratio VII, in laudem Caesarii fratris, c. 24 (Migne, P. Gr. XXXV, 787).

4) Vgl. z. B. Augustinus, Conf. c. 13, wo er von seiner verstorbenen Mutter sagt: Nemo a protectione tua [dirumpat eam. Non se interponat nec vi nec insidiis leo et draco. — Ambrosius, de excessu fratris sui Satyri, I, n. 29 (Migne, P. L. XVI, 1356).

5) Speziell die Antwort auf die Frage, ob auf die für sie geschehenen Fürbitten hin Seelen schon zur definitiven Seligkeit gelangen können, ist bedingt durch die Ansicht, ob überhaupt Seelen vor dem letzten Gericht zur endgültigen Seligkeit gelangen. Vgl. z. B. Augustinus, Quaest. evang. l. II, n. 38, über Lazarus (Migne, P. L. XXXV, 1351), wo sich auch noch Ausführungen über die Unterstützung der Verstorbenen durch das Gebet überhaupt finden.

Die verschiedenen Arten von Fürbitten, die von den Schriftstellern dieser Zeit erwähnt werden, lassen sich auf vier zurückführen: 1) Die privaten Gebete der Gläubigen. Dieselben werden nicht bloss gelegentlich erwähnt[1]), sondern wir lernen auch deren Inhalt im Allgemeinen kennen aus den Fürbittgebeten, die häufig am Schlusse der Leichenreden von den Bischöfen angefügt werden. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die dort gebrauchten Formeln und Ausdrücke, wenn wir von dem oratorischen Gewande absehen, von der herrschenden Praxis eingegeben wurden[2]). — 2) Das eucharistische Opfer und die dabei von der Versammlung, Klerus und Volk, verrichteten Fürbitten[3]). — 3) Almosen, wobei besonders auch die Todtenagapen mitverstanden sind, bei welchen die Armen gespeist wurden. Dass die Almosen als ein Mittel angesehen wurden, den abgeschiedenen Seelen von Gott Schutz und Verzeihung ihrer Sünden zu erlangen, unterliegt keinem Zweifel. Die Aussprüche des heil. Johannes Chrysostomus und des heil. Augustinus sind ganz klar und bestimmt. Und zwar wird dieser Nutzen zum Theil durch das Almosen als gottgefälliges Werk selbst erworben, zum Theil auch dadurch, dass die Armen infolge der ihnen erwiesenen Wohlthaten sich um so mehr angetrieben fühlen,

---

1) Vgl. oben S. 161 f.

2) S. z. B. Ambrosius, de excessu fr. s. Satyri, I, n. 80 (Migne, P. L. XVI, 1372); Greg. Naz., Oratio in laudem Caesarii fratris, c. 24 (Migne, P. Gr. XXXV, 787).

3) S. oben S. 160 ff. — Vgl. ferner Eusebius, de vita Constantini, l. IV, c. 71 (ed. Heinichen, II, 189). Cyrill. Hier., Catech. myst. V, c. 9—10. Greg. Naz., in laudem Caesarii fr., c. 17 (Migne, P. Gr. XXXV, 776). Ambrosius, de excessu fr. s. Satyri, I, 1; II, 2; de obitu Theodosii, 8; de obitu Valentiniani, 1; epist. ad Faustinum, XXXIX, n. 4. Joan. Chrys., in Act. Apost. hom. XXI, n. 4 (Migne, P. Gr. LX, 170 s.). Zeno, Lib. I, tract. XVI, c. 6 (Migne, P. L. XI, 378). Augustinus, Confessiones, l. IX, c. 12 u. 13, wo wir u. A. lesen: Meminerint cum affectu pio parentum meorum in hac luce transitoria et fratrum meorum *sub te patre in matre catholica et civium meorum in aetérna Jerusalem*, cui suspirat peregrinatio populi tui ab exitu usque ad reditum.

für den Verstorbenen zu beten [1]). Die an den Festen der Martyrer wie bei der eucharistischen Feier für Verstorbene abgehaltenen Todtenagapen führten zu grossen Missbräuchen; sie arteten zu Gelagen aus, bei denen Viele durch unmässiges Essen und Trinken sich vergingen [2]). Dann weckten diese Mahle im ungebildeten Volke die Vorstellung, als ob den Verstorbenen selbst der Genuss von Speisen und Getränken noch Vergnügen bereiten konnte, weshalb solche auf die Gräber gestellt resp. ausgegossen wurden. Wahrscheinlich kam dieser Aberglaube daher, dass in den Coemeterialkirchen die für die Todtenagape und die Armen bestimmten Speisen und Gaben auf die Gräber der Martyrer und wohl auch anderer Verstorbenen, wenn die Form des Monumentes es zuliess, gelegt wurden. Heidnische Erinnerungen an die Todtenmahle werden dazu beigetragen haben, diese abergläubischen Ansichten zu verbreiten. Allein jedenfalls haben nicht erst solche Erinnerungen die Anschauung hervorgebracht, dass durch Almosen den Verstorbenen geholfen werden könne; diese Ansicht beruht auf der ganzen Entwicklung des Lehrstückes, das wir behandeln. Der heil. Augustinus eifert an verschiedenen Stellen seiner Schriften gegen diesen Missbrauch und gab sich alle Mühe denselben in Afrika abzuschaffen [3]). — 4) Eine vierte Art den Seelen zu Hülfe zu kommen müssen wir etwas näher behandeln, weil dieselbe für unsern Gegen-

---

1) Vgl. oben S. 166 f. Ferner Ambrosius, de excessu fratris, I, n. 5 (Migne, P. L, XVI, 1348); besonders Joan. Chrys., in Act. Apost. hom. XXI, n. 3 (Migne, P. Gr. LX, 169); Augustinus, Enchiridion, c. 110 (Migne, P. L. XL, 283).

2) Aug., De moribus Ecclesiae, l. I, c. 34 (Migne, P. L. XXXII, 1342): Nolite mihi colligere professores nominis christiani, nec professionis suae vim aut scientes aut exhibentes. . . . . Novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores; novi multos esse qui luxuriosissime super mortuos bibant et epulas cadaveribus exhibentes, super sepultos seipsos sepeliant et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni.

3) Confessiones, VI, 2 (Migne, P. L. XXXII, 719); epist. XXII, n. 6 (ibid. XXXIII, 92); contra Faustum. XX, 21 (ibid. XLII, 384 s.)

stand von besonderer Tragweite ist: Die Anrufung der Martyrer zu Gunsten der Verstorbenen. Wir haben gesehen, wie auf den epigraphischen und figürlichen Monumenten der römischen Katakomben bereits im III. Jahrhundert die Heiligen (Apostel und Martyrer) als die Beschützer der abgeschiedenen Seelen bei Gott erscheinen und darum die Verstorbenen ihnen empfohlen werden (s. oben S. 96). Diese Auffassung befestigte sich in der Kirche mit der weitern Entfaltung der Martyrerverehrung im IV. und V. Jahrhundert. Sie fand auch in den Schriften und den Epitaphien dieser Zeit mehrfach Ausdruck und führte zu der Sitte, die Leiber der Verstorbenen möglichst nahe an dem Grabe eines Martyrers zu bestatten, in der Hoffnung, dass diese dadurch veranlasst würden, um so eher sich der abgeschiedenen Seelen anzunehmen. In einem der Grabgedichte, die Gregor von Nazianz auf Caesarius verfasst hat, ruft er direkt die Martyrer an, in der Nähe von deren Grabstätte sich das Grab seines Bruders befand, sie mögen diesem gnädig sein und ihn in ihren Schoss aufnehmen [1]). Johannes Chrysostomus fasst die Erwähnung der Verstorbenen neben den Martyrern und Bekennern bei der eucharistischen Feier so auf, dass durch die Fürbitten dieser den abgeschiedenen Seelen volle Verzeihung ihrer Sünden erlangt werden kann [2]). Auf mehreren Inschriften des IV. und V. Jahrhunderts werden die Martyrer ebenfalls direkt angerufen um ihre Fürbitte für die Verstorbenen, denen das Epitaph gesetzt wurde. So in einem in den noch frischen Kalk eines Loculusgrabes in der Januariuskrypta der Prätextatkatakombe eingeschriebenen Texte:

---

1) Gregor. Naz., Epitaphia. In Caesarium, n. XX (Migne, P. Gr. XXXVIII, 20 s.):

> Γείτονες, εὐμενέοιτε καὶ ἐν κόλποισι δέχοισθε,
> Μάρτυρες, ὑμετέροις αἷμα το Γρηγορίου,
> Γρηγορίου Νόννης τε μεγακλέος, εὐσεβίῃ τε
> Καὶ τύμβοις ἱεροῖς εἰς ἓν ἀγειρομένους.

2) S. oben S. 163.

. . . mi refrigeri (= refrigerent) Januarius, Agatopus, Felicissimus martyres [1]).

Der fehlende Anfang enthielt offenbar das Wort »spiritui« oder ein ähnliches mit dem darauf folgenden Namen des Verstorbenen, der mit »mi« endigte.

Eine aus Rom stammende, im Museum in Neapel aufbewahrte Inschrift schliesst mit den Worten:

Sancte Laurenti, suscepta(m) (h)abeto anim(am ......)[2]).

Ein anderer, früher in der Kirche S. Prassede in Rom befindlicher Grabstein aus einer römischen Katakombe enthielt einen ähnlich lautenden Text:

Sancti Petre, Marcelline, suscipite vestrum alumnum[3]).

Wir finden ähnliche Inschriften in den verschiedenen Theilen des Römerreiches. So wurde in Die in Gallien folgende christliche Grabschrift entdeckt:

Hic Dalmata Cristi morte redemtus quiiscit (*sic*) in pace et diem futuri iudicii intercedentebus (*sic*) sanctis letus spectit[4]).

In einem aus Syrien stammenden Texte wird der heil. Georg mit folgenden Worten für die Seelenruhe des Scholastikios und seines Bruders Komes angerufen:

῞Αγιε Γεώργιε, προσδέξαι καὶ Σχολαστίκιον τὸν προσενέγκοντα εὐχαῖς σου διατήρησον καὶ Κώμητι ἀδελφῷ ἀνάπαυσον αἴτησον[5]).

Am deutlichsten aber zeigen die Grabstätten der Martyrer und die Basiliken, welche an deren Grab errichtet wurden, dieses Verlangen der Gläubigen, möglichst nahe bei dem hochverehrten Grabe nach ihrem Tode zu ruhen. Wo nur ein Plätzchen verfügbar war, finden sich Gräber angelegt; sehr häufig wurde in den römischen Katakomben der

---

1) De Rossi, Bullettino di arch. crist., 1863, p. 1 ss.

2) Mommsen, Inscriptiones regni Neapolitani, n. 6736.

3) De Rossi, Bullettino, 1875, p. 30.

4) Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule, II, p. 198, n. 478.

5) Le Bas, Voyage. Inscriptions, III, partie I, p. 480, n. 1981.

ältere Bilderschmuck an den Grabstätten zerstört, um neue Gräber in der Nähe eines Martyrergrabes anzulegen. Es ist kaum zu bezweifeln, dass das ungebildete Volk vielfach in abergläubischer Weise, durch die bloss materielle Nähe der Ueberreste eines Martyrers beim Grabe, Schutz und Hülfe für die abgeschiedenen Seelen erwartete.

Bekanntlich hatte der heil. Augustinus in Folge einer Anfrage des heil. Paulinus von Nola Gelegenheit, sich in dieser Frage zu äussern. Eine christliche Wittwe, Flora, hatte den Bischof von Nola gebeten, ihrem verstorbenen Sohne Cynegius eine Grabstätte in der Basilika des heil. Felix bereiten zu lassen. Das veranlasste Paulinus, seinen grossen Mitbischof um dessen Ansicht zu befragen bezüglich des Nutzens, welchen die Nähe eines Martyrergrabes den dort beigesetzten Verstorbenen bringen könnte. Zugleich legt er ihm noch eine andere Schwierigkeit vor bezüglich des Gebetes für die Verstorbenen überhaupt [1]). Was die erste Frage betrifft, so geht aus dem Schreiben des Paulinus, auf welches Augustinus Bezug nimmt, hervor, dass jener schon in der Thatsache allein, dass man die Stätte für das Grab in der Nähe eines Martyrergrabes aufsucht, einen Ausdruck der Vertrauens von Seiten der Hinterbliebenen auf die Fürbitte des Martyrers sieht, und der Ansicht ist, dieses Vertrauen könne dem Verstorbenen den besondern Schutz des Blutzeugen im Jenseits erwirken [2]). Gewiss war diese Ansicht in manchen christlichen

1) Augustinus, De cura pro mortuis gerenda, c. I (Migne, P. L. XL, p. 592 s.): Nam dicis videri non esse inanes motus animorum religiosorum atque fidelium pro suis ista curantium. Adjungis etiam vacare non posse, quod universa pro defunctis Ecclesia supplicare consuevit: ut hinc et illud conjici possit, homini prodesse post mortem, si fide suorum humando ejus corpori talis provideatur locus, in quo appareat opitulatio etiam isto modo quaesita sanctorum Sed cum haec ita sint, quomodo huic opinioni contrarium non sit, quod dicit Apostolus: „Omnes enim astabimus ante tribunal Christi, ut ferat unusquisque secundum ea quae per corpus gessit, sive bonum, sive malum“ (2 Cor. V, 10), non te satis videre significas.

2) Vgl. Paulinus Nol., Poema XXXV, de obitu Celsi pueri, v. 608—610 (Migne, P. L. LXI, 689):

Kreisen verbreitet. Augustinus drückt seine Meinung über die Frage dahin aus, dass durch die Nähe des Martyrergrabes die Hinterbliebenen daran erinnert werden, in ihren Gebeten die Fürbitte des heiligen Blutzeugen für die abgeschiedene Seele anzurufen [1]). Das ist der einzige Nutzen den die Grabstätte des Martyrers für den Verstorbenen hat; die materielle Nachbarschaft allein nützt nichts ohne diese Fürbitten [2]). Dabei hebt er noch hervor, dass der Verstorbene selbst so gelebt haben muss, dass ihm überhaupt die Fürbitte Anderer nach dem Tode von Nutzen sein kann. Dieselbe Anschauung hatte, in einem andern Zusammenhang, bereits Eusebius ausgesprochen. In der Beschreibung der Leichenfeierlichkeiten für Konstantin d. Gr. hebt er hervor, nachdem er vom Gebete des Klerus und der Gläubigen für dessen Seele gesprochen hatte, dass der Leichnam des Kaisers neben dem Monument der Apostel, in der Apostel-

---

Credimus aeternis illum tibi, Celse, viretis
Laetitiae et vitae ludere participem,
Quem Complutensi mandavimus urbe, propinquis
Coniunctum tumuli foedere martyribus;
Ut de vicino sanctorum sanguine ducat,
Quo nostras illo purget in igne animas.
Forte etenim nobis quoque peccatoribus olim
Sanguinis haec nostri guttula lumen erit.

1) Aug., De cura pro mortuis gerenda, c. 4 (Migne, P. L. XL, p. 596): Sed cum talia vivorum solatia requiruntur, quibus eorum pius in suos animus appareat, non video quae sunt adjumenta mortuorum, nisi ad hoc ut dum recolunt ubi sint posita eorum quos diligunt corpora, eisdem sanctis illos tanquam patronis susceptos apud Dominum adjuvandos orando commendent. Quod quidem facere possent, etiamsi talibus locis eos humare non possent . . . Cum itaque recolit animus ubi sepultum sit carissimi corpus, et occurrit locus nomine martyris venerabilis, eidem martyri animam dilectam commendat recordantis et precantis affectus. Qui cum defunctis a fidelibus carissimis exhibetur, eum prodesse non dubium est iis, qui cum in corpore viverent, talia sibi post hanc vitam prodesse meruerunt. Vgl. c. 5 (ibid. 597).

2) Ibid. Si autem deessent istae supplicationes, quae fiunt recta fide ac pietate pro mortuis, puto quod nihil prodesset spiritibus eorum quamlibet in locis sanctis exanima corpora ponerentur.

kirche, seinem Wunsche entsprechend beigesetzt wurde; »der Hülle seiner in Gott ruhenden Seele wurde beim Anrufen der Apostel rühmlichst gedacht, sie wurde in der Kirche zum Volke Gottes geschaart, des Segens des heiligen Dienstes und des mystischen Opfers theilhaftig und erhielt Antheil an den heiligen Gebeten«[1]). Offenbar meint der Biograph des Kaisers damit, dass überhaupt das eucharistische Opfer und die Gebete, welche in der Apostelkirche verrichtet wurden, der Seele Konstantins Nutzen bringen werden, und so der Ort des Grabes an heiliger Stätte dazu beitragen, dass um so mehr für ihn gebetet werde. Mit den Ausführungen Augustins stimmt auch ein Epitaph aus der ältesten Basilika des heil. Laurentius in agro Verano überein, wo es von der verstorbenen Quiriace heisst: Cuique pro vitae suae testimonium *(sic)* sancti martyres apud Deum et Christum erunt advocati[2]).

In noch entschiedener Weise als der grosse afrikanische Bischof betont das Grabgedicht des Archidiakons Sabinus, welches ebenfalls in der genannten Basilika zu Tage kam, die Nothwendigkeit, durch ein frommes Leben den Heiligen in ihren Verdiensten nahe zu kommen. »Bei einem Martyrergrab beerdigt zu sein hilft nichts, sondern beschwert eher«, meint Sabinus[3]). Das ist wohl so zu verstehen, dass durch den Vergleich mit dem Martyrer, neben dem der Verstorbene ruht, sich ein starker Unterschied zu Ungunsten des letztern ergeben wird. Die Kraft der Fürbitte der Martyrer wird jedoch dadurch so wenig in Frage gestellt, dass Sabinus selbst in den letzten Versen seiner Grabschrift, nach den

---

1) Eusebius, de vita Constantini, IV, c. 71 (ed. Heinichen, II, 189 s.).

2) De Rossi, Bullettino, 1864, p. 34 s.

3) De Rossi, Bullettino, 1864, p. 38. Die vier hier in Betracht kommenden Verse lauten:

> Nil iuvat, immo gravat tumulis haerere piorum,
> Sanctorum meritis optima vita prope est.
> Corpore non opus est, anima tendamus ad illos,
> Quae bene salva potest corporis esse salus.

Ergänzungen de Rossi's, den heil. Laurentius anruft, damit dieser seiner Seele in die englischen Chöre Aufnahme verschaffe.

So sehen wir, wie die enge Verbindung der Gläubigen unter einander sich auch dadurch äussert, dass nach der allgemeinen Ueberzeugung die Seelen der Heiligen im Jenseits ihren Mitbürgern des Reiches Gottes durch ihre Intercession bei Gott Nutzen gewähren können. Das Correlat des Gebetes für die Seelenruhe der Verstorbenen ist die Anrufung der Fürbitte abgeschiedener Seelen für die Lebenden. Auf den Grabschriften des III. Jahrhunderts haben wir bereits diesen Gebrauch des christlichen Volkes vorgefunden. Derselbe erhielt sich und trug dazu bei, dass nach und nach neben den Aposteln und Martyrern auch andere besonders vollkommene Mitglieder der Kirche als Heilige im engeren Sinne des Wortes verehrt wurden. Die Gläubigen riefen nämlich hauptsächlich solche Verstorbene um ihre Intercession bei Gott an, die ihnen nahe gestanden hatten im Leben und zugleich durch ihren frommen Wandel sich Gottes Wohlgefallen verdient hatten, so dass man überzeugt war, ihre Fürsprache werde um so eher Erhörung bei Gott finden. Die letztere Rücksicht war natürlich vor Allem massgebend; sie war es allein, wenn solche Gläubigen, die den verstorbenen Gerechten im Leben nicht in besonderer Weise nahe gestanden hatten, diese als Freunde Gottes um ihren Beistand anriefen. Man war überzeugt, in Folge der Fürbitten dieser Heiligen, ähnlich wie bei den Martyrern, häufig besondere Hülfe von Gott erlangt zu haben; das vermehrte das Vertrauen und trieb dazu an, in grösserem Masse deren Intercession zu erflehen. Und auf diese Weise trug die Anrufung der Verstorbenen, abgesehen von den Blutzeugen, dazu bei, dass neben diesen allmälig auch andere Gerechte als Heilige in besonderer Weise verehrt wurden (s. das folgende Kapitel).

Wir finden in dieser Epoche nicht nur im christlichen

Volke, sondern auch bei den hervorragendsten kirchlichen Lehrern jenen Gebrauch vor. Gregor von Nazianz zweifelt nicht, dass sein Vater nach dessen Tod seiner Gemeinde mehr gewähren kann durch sein Gebet als er derselben während seines Lebens durch seine Lehren und Ermahnungen genützt hat, weil er jetzt näher bei Gott ist[1]). Derselbe kappadocische Lehrer ruft in den Epitaphien auf seine Mutter Nonna diese sowie seinen verstorbenen Vater an, ihn durch ihre Gebete zu retten, da jene ihm auch früher schon oft geholfen hat, indem sie durch ihr Gebet Gott besänftigte[2]). Ambrosius äussert sich in bezug auf die Empfehlungen, welche sein verstorbener Bruder Satyrus ihm bei Gott erwirken wird, in ähnlicher Weise, wie es sonst in bezug auf die Martyrer geschah[3]). Hieronymus versichert in seinem Trostbriefe an Paula wegen des Todes ihrer Tochter Blaesilla die Mutter, dass die Verstorbene für sie bittet und auch ihm Vergebung seiner Sünden erlangt[4]). Mit einer schönen Anspielung auf die Jungfräulichkeit seiner Schwester Irene bittet Damasus

1) Gregor. Naz., Oratio XVIII, funebris in patrem, c. 4 (Migne, P. Gr. XXXV, 989).

2) Gregor. Naz., Epitaphia. In matrem ex altari assumptam n. LXXXI (Migne, P. Gr. XXXVIII, 53):

Πολλάκις ἐκ μὲ νόσων τε καὶ ἀργαλέων ὀρυμαγδῶν
Σεισμῶν τε κρυερῶν, καὶ ἄγρια κυμαίνοντος
Οἴδματος ἐξεσάωσας, ἐπεὶ Θεὸν ἵλαον εἶχες.
Ἀλλὰ σάω καὶ νῦν με, πάτερ, μεγάλῃσι λιτῇσι,
Καὶ σὺ, τεκοῦσα μάκαιρα, ἐν εὐχωλῇσι θανοῦσα.

Vgl. auch n. LXXVIII (ibid. p. 52).

3) Ambrosius, De excessu fratris sui Satyri, I, n. 18 (Migne, P. L. XVI, 1352): Habeo plane pignus meum, quod nulla mihi peregrinatio iam possit avellere; habeo quas complectar reliquias, habeo tumulum, quem corpore tegam, habeo sepulcrum super quod iaceam; et commendabiliorem Deo futurum esse me credam, quod supra sancti corporis ossa requiescam.

4) Hieron., epist. XXXIX, ad Paulam super obitu Blaesillae filiae, c. 6 (Migne, P. L. XXII, 472): Loquitur illa et alia multa, quae taceo, et pro te Dominum rogat, mihique ut de eius mente securus sum, veniam impetrat peccatorum, quod monui, quod hortatus sum, quod invidiam propinquorum ut salva esset excepi.

in dem Grabgedicht auf die Verstorbene, dass sie bei der Wiederkunft des Herrn seiner gedenke, damit ihre Fackel durch den Herrn auch ihm Licht verleihe[1]). Diese Beispiele zeigen, wie jener Gebrauch und die demselben zu Grunde liegende Anschauung von den Beziehungen verstorbener Gerechten zu ihren lebenden Mitbürgern im Reiche Gottes in allen Theilen der Kirche verbreitet war.

4. Die Verehrung und Anrufung der Heiligen.

Die theologischen Anschauungen über die vollkommenen Heiligen der Kirche, als welche auch jetzt noch neben den Gerechten des Alten Bundes in erster Linie die Martyrer mit Einschluss der Apostel angesehen wurden, blieben im wesentlichen dieselben, die wir in der vorhergehenden Epoche gefunden haben. Drei Dinge sind es, welche die besondere Stellung der Heiligen in der Kirche und die sich daraus ergebenden Beziehungen der Gläubigen zu ihnen begründen: Zuerst waren sie vollkommene Gerechte und Nachahmer Christi, welche in ihrem Leben am vollendetsten das Alles erfüllt hatten, was Gott von den Mitgliedern seines Reiches verlangt. Darum hatten sie auch zweitens eine besondere Stellung in der jenseitigen himmlischen Gottesstadt; sie waren Freunde Christi in einem höheren Sinne als die übrigen Auserwählten und genossen eine grössere Glorie und Seligkeit im Himmel. Eine Folge davon war dann drittens, dass sie bei Gott und bei Christus als Beschützer und Fürsprecher für die übrigen Glieder des mystischen Leibes der Kirche auftreten und durch ihre Fürbitte den anderen Gläubigen, Lebenden wie Verstorbenen, Gnade und Hülfe erflehen konnten. Aus dieser Stellung der Heiligen ergab sich, dass sowohl die Kirche in ihren officiellen liturgischen Feierlichkeiten wie auch die einzelnen Gläubigen in ihren privaten religiösen Uebungen denselben

1) Damasus, Epigramma in hon. sororis (ed. Ihm, p. 15 n. 10):
Nunc veniente Deo nostri reminiscere, virgo,
Ut tua per Dominum praestet mihi facula lumen.

eine besondere Hochschätzung und Verehrung zeigten, sie priesen als vollkommene Gerechte und Gott dankten für die Gnade und die Glorie, welche er ihnen verliehen hatte; ferner dass sie um ihre Intercession bei Gott angerufen wurden, sowohl um geistige Hülfe und Gnade zu erlangen, wie auch um in zeitlichen Nöthen sich Schutz und Befreiung zu verschaffen; endlich wurden sie von den Lehrern der Kirche als Muster und Beispiele den Gläubigen vorgehalten und von diesen als solche angesehen: die Nachahmung der Tugenden, welche sie in ihrem Leben und in ihrem glorreichen Tode geübt hatten, führte zu einem vollkommenen christlichen Leben. So ist die Verehrung der Heiligen der volle Ausdruck der »communio sanctorum«, der Pulsschlag des geistigen Lebens, welches alle Glieder der Kirche durchströmt und vereinigt[1]).

Die Bischöfe und kirchlichen Lehrer preisen bei jeder Gelegenheit, besonders in den zahlreichen uns erhaltenen Reden, welche an den Todestagen der Martyrer gehalten wurden, in den höchsten Ausdrücken die heldenmüthigen Blutzeugen als die vollkommensten Diener Christi und als den Ruhm der Kirche. Ihre Lobpreisungen geben uns den Massstab für die Hochschätzung, welche die Martyrer in der ganzen Kirche genossen. Es genügt auf einige der prägnantesten Stellen hinzuweisen, um uns einen Begriff davon zu machen, wie glorreich und verehrungswürdig die Blutzeugen in den Augen der kirchlichen Lehrer jener Zeit waren. Gregor von Nazianz hält Alles für geringer als die von den Martyrern durchfochtenen Kämpfe; und obgleich die Christen Vieles haben, was sie zu einem bessern Leben antreibt, so nützen doch zur richtigen Leitung des Lebens nicht weniger die Martyrer, die er preist als »mit

---

1) Wir werden unserer Aufgabe entsprechend natürlich bloss diese Seite der Heiligenverehrung berücksichtigen; die zahlreichen Fragen liturgischer und kulturgeschichtlicher Natur, welche damit im Zusammenhang stehen, können wir hier nicht behandeln.

Vernunft begabte Schlachtopfer, vollkommene Opfer, Gott angenehme und wohlgefällige Darbringungen, Verkündiger der Wahrheit, Vernichter der Lüge, Vollzieher des in geistiger Weise verstandenen Gesetzes, Unterdrücker des Irrthums, Verfolger des Lasters, Sündfluth in der die Sünde zerstört wird, Reinigung der Welt[1]).« In nicht weniger begeisterten Ausdrücken preist Johannes Chrysostomus den Tod der Martyrer als »Ermahnung der Gläubigen, Vertrauen der Kirchen, Befestigung des Christenthums, Zerstörung des Todes, Beweis der Auferstehung, Schmach der Dämonen, Anklage gegen den Teufel, Lehre der Lebensweisheit, Aufforderung zur Verachtung der Dinge dieser Welt, Weg zur Sehnsucht nach himmlischen Dingen, Trost in den Uebeln von denen wir umlagert sind, Antrieb zur Geduld, Gelegenheit zur Entsagung, aller Güter Quelle, Wurzel und Ursprung[2]).« Hilarius sieht in den Hügeln, welche Ps. LXIV, 12—14 neben den Feldern erwähnt werden, die glorreichen Freuden der Martyrer versinnbildet, weil die Hügel höher sind als die flachen Felder[3]). Der Blutzeuge Christi ist ein Schatz der Kirche, schreibt Ambrosius[4]), und Augustinus sieht in den Martyrern die wahren Fürsten der Kirchen, welche die oberste Stelle einnehmen und durch ihre heilige Würde alle überragen[5]). Die ganze Kirche nimmt gleichsam Antheil an

---

1) Gregor. Naz., Oratio XXIV, in laudem Cypriani martyris, c. 4 (Migne, P. Gr. XXXV, 1173): . . . . *τοσούτων ὄντων ἡμῖν καὶ τοιούτων, οὐδὲν ἔλαττον ἡμῖν εἰς παιδαγωγίαν οἱ μάρτυρες, ὁλοκαυτώματα λογικὰ, θύματα τέλεια, προσφοραὶ δεκταὶ, τῆς ἀληθείας κηρύγματα, τοῦ ψεύδους στηλιτεύματα, νόμου συμπλήρωσις, τοῦ γε πνευματικῶς νοουμένου, πλάνης κατάλυσις, κακίας διωγμός, ἁμαρτίας κατακλυσμός, κόσμου καθάρσιον.*

2) Joannes Chrys., de s. Droside mart. c. 2 (Migne, P. Gr. L. 685).

3) Hilarius, Tract. in Ps. LXIV, n. 17 (Migne, P. L. IX, 422).

4) Ambrosius, de virginitate c. XVIII, n. 119 (Migne, P. L. XVI, 311).

5) Augustinus, Enarratio in Ps. LXVII, n. 36 (Migne, P. L. XXXVI, 835): . . . Quae omnia (V. 28) verissimos nobis insinuant principes ecclesiarum, dignos ducatu, dignos imitatione, dignos honoribus. Martyres namque in ecclesiis locum summum tenent atque apice

ihrem Ruhme: »sie kämpften und die Gläubigen jubeln darüber; sie haben die Krone und die gemeinsame Glorie erlangt, oder vielmehr die Glorie der ganzen Kirche,« sagt Chrysostomus. Und wie geschieht dies? »Weil die Martyrer Theile und Glieder von uns sind.« Er deutet den vom heil. Paulus gebrauchten Vergleich (1 Cor. XII, 20 ss.) etwas um und bezeichnet die Martyrer als das Haupt, die Gläubigen seiner Zeit als die Füsse. Allein diese Auszeichnung trennt sie nicht von den übrigen Gliedern. »Wenn der Herr derselben nicht erröthete unser Haupt zu werden, so erröthen sie um so mehr, nicht unsere Glieder zu sein,« weil sie in der Liebe festgewurzelt sind, und die Liebe vereinigt das Getrennte und kümmert sich nicht so sehr um die Würde [1]). So macht die lebendige Verbindung, in welcher die Martyrer mit den übrigen Gläubigen bleiben, dass ihr Ruhm auch der ganzen Kirche und den Gliedern derselben gewissermassen zukommt. Den gleichen Gedanken finden wir auch bei Augustinus, welcher für die Christen ebenfalls eine nicht geringe Ehre darin findet, dass sie Glieder desselben Leibes sind wie die Martyrer, denen sie nicht gleich kommen können [2]). Dabei ermangeln die Lehrer der Kirche nicht, die den Martyrern erwiesene Ehre und die Hochschätzung mit welcher man sie umgab, in letzter Linie auf Gott und auf Christus zu beziehen, da alle Kraft, welche die Martyrer zeigten, auf Gott zurückgeht. Was Augustinus in einer Rede auf den

---

sanctae dignitatis excellunt. — Vgl. Enarr. in Ps. CXVIII, sermo IX, n. 2 (ibid. XXXVII, 1523).

1) Joan. Chrys. in s. Romanum mart. I, n. 1 (Migne, P. Gr. L, 606).

2) Aug., Sermo CCLXXX, in natali ss. Perpetuae et Felicitatis I, c. 6 (Migne, P. L. XXXVIII, 1283): Non parva pars imitationis est, meliorum congaudere virtutibus. Illi magni, nos parvi: sed benedixit Dominus pusillos cum magnis (Ps. CXIII, 13). Praecesserunt, praeeminuerunt. Si eos sequi non valemus actu, sequamur affectu; si non gloria, certe laetitia; si non meritis, votis; si non passione, compassione; si non excellentia, connexione. Non nobis parum videatur quod eius corporis membra sumus, cuius et illi, quibus aequiparari non possumus,

heil. Cyprian sagte: »Quid enim nisi Dei sunt laudes tanti martyris laudes? .... Non ergo recedimus a laudibus Dei quando laudamus opera Dei et praelia Dei in milite Dei [1]),« das hat er selbst und das haben die andern Lehrer jener Zeit an zahlreichen Stellen und in verschiedenen Wendungen dem christlichen Volke vorgehalten [2]).

Die Verehrung, welche den Martyrern und den gleich ihnen gefeierten Heiligen von der Kirche gezollt wurde, war verknüpft mit dem eucharistischen Opfer. Dieses war der feierliche Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft; und so gedachte die Kirche bei demselben auch ihrer Mitglieder, welche bereits ins Jenseits hinübergegangen waren, »zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Martyrer, damit Gott durch ihre Bitten und Intercession unser Gebet aufnehme [3]).« Johannes Chrysostomus findet auch für die Martyrer, obwohl sie Martyrer sind, eine grosse Ehrbezeugung darin, dass sie genannt werden in Gegenwart des Herrn, während sein Tod, das Schauer erregende Opfer, die unaussprechlichen Geheimnisse gefeiert werden [4]). Ihren besondern Ausdruck fand diese Art der Verehrung darin, dass das Martyrergrab zugleich zum Altar wurde, auf welchem das eucharistische Opfer dargebracht ward. In der weitern Entwicklung jener Anschauungen und Gebräuche, welche wir in der vorkonstantinischen Zeit gefunden haben, wurde das Grab des Martyrers der Mittelpunkt, an den sich die Verehrung anknüpfte. Nichts konnte auch lebhafter das Andenken an ihn und seinen glorreichen Tod erwecken, als die Stätte, in welcher der Leib, der die Qualen und den Tod

---

1) Aug., Sermo CCCXIII, in nat. Cypriani mart., c. 2 (Migne, P. L. XXXVIII, 1423).

2) Vgl. z. B. Basilius M., Hom. in XL martyres, c. 1 (Migne, P. Gr. XXXI, 508). Gregor. Naz., Oratio XI, ad Gregor. Nyss., c. 4 (ibid. XXXV, 836).

3) Cyrillus Hieros., Catech. myst. V, c. 9 (ed Rupp, II, 386).

4) Joan. Chrys., in Act Apost. hom. XXI, n. 4 (Migne, P. Gr. LX, 171).

erlitten hatte, ruhte. Eusebius bezeichnet es bereits als einen allgemeinen Gebrauch, die Gräber der Blutzeugen häufig zu besuchen, Gebete dort zu verrichten und die heiligen Seelen zu verehren[1]). Von der Zeit Konstantins des Grossen an wurden überall über den Gräbern der Martyrer Kirchen errichtet, und zwar war man bestrebt, den Bau so zu stellen, dass der Altar vor der Apsis in möglichst nahe Verbindung mit dem Grabe gebracht werden konnte[2]). Dies setzt einerseits die schon bestehende Verehrung der Grabstätte voraus, anderseits trug es auch wieder dazu bei, diese Verehrung zu fördern, indem jetzt der Glanz des Kirchengebäudes und der Schmuck des Altares auf das Volk einen tiefen Eindruck machten, und indem der Gottesdienst in den Kirchen, an den Festtagen der Martyrer, mit grosser Feierlichkeit und unter Beiwohnung zahlreicher Volksschaaren abgehalten wurde. So wurde das Altar-Grab die hauptsächliche Stätte, an welche sich die Verehrung der Blutzeugen knüpfte. Die Martyrer berufen gleichsam selbst aus ihren Gräbern die Gläubigen zu Versammlungen und zum eucharistischen Mahle[3]). Die Prediger weisen hin auf die grossen Schaaren von Gläubigen, welche zu den Kirchen der Martyrer eilen um dort zu beten und an dem festlichen Gottesdienst theilzunehmen[4]). Johannes Chrysostomus stellt an die zweite Stelle, nach den Ermahnungen, die Gräber der Martyrer als Mittel um die Seelen der Christen, welche diese ansehen, zur Nachahmung der

---

1) Eusebius, Praepar. Evang. XIII, c. 11 (Migne, P. Gr. XXI, 1096): Καὶ ταῦτα δὲ ἁρμόζει ἐπὶ τῇ τῶν θεοφιλῶν τελευτῇ, οὓς στρατιώτας τῆς ἀληθοῦς εὐσεβείας οὐκ ἂν ἁμάρτοις εἰπὼν, παραλαμβάνεσθαι. Ὅθεν καὶ ἐπὶ τὰς θήκας αὐτῶν ἔθος ἡμῖν παριέναι, καὶ τὰς εὐχὰς παρὰ ταύταις ποιεῖσθαι, τιμᾷν τε τὰς μακαρίας αὐτῶν ψυχὰς, ὡς εὐλόγως καὶ τούτων ὑφ' ἡμῶν γιγνομένων.

2) Vgl. Kirsch, Die christlichen Cultusgebäude im Alterthum, Köln 1893, S. 45 ff.: Die Grab- und Reliquienkirchen vom IV. bis zum VII. Jahrh.

3) Basilius, Hom. in Barlaam martyrem, c. 1—2 (Migne, P. Gr. XXXI, 484); vgl. Hom. in Gordium mart. c. 1 (ibid. 489).

4) Joan. Chrys., Expos. in Ps. CXV, n. 5 (Migne, P. Gr. LV, 326); in Ps. XLVIII, n. 8 (ibid. 512).

Tugenden des dort ruhenden Heiligen anzueifern. Und jeder, der sich an das Grab hinstellt, wird den Einfluss desselben merken; der Anblick des Sarges nimmt die Seele ein und regt sie zum Guten an [1]). Darum fordert der grosse Prediger die Gläubigen auf, nicht bloss am Festtage, sondern auch an andern Tagen die heil. Grabstätten zu besuchen, um die Kraft der in ihnen ruhenden Leiber der Martyrer an sich zu erfahren [2]). Die in den Grabkirchen abgehaltenen jährlichen Gedächtnissfeiern berühmter Blutzeugen gestalteten sich zu grossen Festlichkeiten, an denen auch Bischöfe benachbarter Städte theilnahmen, und so wurden dieselben vielfach eine Gelegenheit zur Bethätigung der kirchlichen Gemeinschaft [3]).

Wenn in dieser Weise die eucharistische Feier der Ausdruck der Verehrung gegen die Martyrer wurde, indem diese dabei genannt und deren Grabstätte immer häufiger mit dem Altar verbunden wurde, so galt dadurch die Opferhandlung selbst doch keineswegs den Martyrern, sondern nur Gott. Die kirchlichen Lehrer waren bestrebt, falsche Anschauungen hierüber bei dem christlichen Volke nicht aufkommen zu lassen; besonders Augustinus betont an zahlreichen Stellen seiner Schriften und Predigten, dass nicht den Martyrern Tempel errichtet und Opfer dargebracht wurden, sondern Gott allein, dem allein die dadurch ausgedrückte Anbetung gebührt; die Martyrer wurden dabei geehrt, ihre Grabstätten mit Ehrfurcht umgeben als solche von Heiligen, die bis zum Tode für die Wahrheit gekämpft hatten. Den in neuer Zeit gegen die Kirche erhobenen Vorwurf, dass dadurch die Martyrer zu Göttern und Halbgöttern im heidnischen Sinne gemacht wurden, hatten schon die Manichäer ausge-

1) Joan. Chrys., de s. Babyla, n. 11 (Migne, P. Gr. L, 551); de s. Droside mart. n. 2 (ibid. 685).

2) Ibid., de ss. Bernice et Prosdoce, n. 7 (ibid. 640).

3) Vgl. Basilius M., epist. XCV (Migne, P. Gr. XXXII, 489); epist. CLXXVI (ibid. 653); epist. CCLII (ibid. 940); epist. CCLXXXII. (ibid. 1017).

sprochen; sie wurden jedoch durch Augustinus widerlegt[1]). Die Aehnlichkeit mit der heidnischen Verehrung der Heroen ist eine rein äussere, zufällige; ein Eindringen des Heidenthums in die Kirche und in die Glaubensanschauungen der Christen lässt sich nicht nachweisen. Wie hierin die Leiter der Kirche die richtige Auffassung beim christlichen Volke zu erhalten bestrebt waren, so suchten sie auch Missbräuche in der Art der Feier der Martyrerfeste abzustellen. Besonders bekämpften sie die Ausschweifungen, welche bei den gemeinschaftlichen Mahlzeiten vorkamen, die bei dieser Gelegenheit stattfanden und die sich aus den Todtenagapen entwickelt hatten[2]).

Mit der Verehrung der Grabstätten der Martyrer hängt die Verehrung der Reliquien zusammen, welche, in der richtigen Weise verstanden und geübt, ebenfalls ein gutes Mittel war, um das Andenken an die heil. Blutzeugen lebendig zu erhalten und zur Anrufung derselben anzueifern. Die kirchlichen Lehrer billigten und förderten die Verehrung der Reliquien[3]). Dieselbe übte einen grossen Einfluss aus

---

1) Augustinus, Contra Faustum manichaeum l. XX, c. 21 (Migne, P. L. XLII, 384 s.), wo er u. A. sagt: Populus autem christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur atque orationibus adiuvetur; ita tamen ut nulli martyrum sed ipsi Deo martyrum, quamvis in memoriis martyrum, constituamus altaria. Vgl. auch de civitate Dei, l. VIII, c. 27 (Migne, P. L. XLI, 255 s.); l. XXII, c. 10 (ibid. 772); Sermo CCCX, in natali Cypriani mart. II, c. 2 (P. L. XXXVIII, 1413); Sermo CCLXXIII, in nat. Fructuosi ep. (etc.) c. 7 (ibid. 1251).

2) S. oben S. 172; vgl. auch Ambrosius, Liber de Elia et ieiunio, c. XVII, n. 62 (Migne, P. L. XIV, 754); Gregor. Naz., oratio XI, ad Gregor. Nyss. c. 5 (Migne, P. Gr. XXXV, 837); Carmina l. II, sect. II, Epigrammata, nn. 26—29 (Migne, P. Gr. XXXVIII, 97—98).

3) Vgl. Hilarius, Contra Constantium, n. 8 (Migne, P. L. X, 584 s.). Joannes Chrys., de s. Droside mart. n. 2 (Migne, P. Gr. L, 686); de ss. Bernice et Prosdoce, n. 7 (ibid. 640); in Maccabaeos, I, n. 1 (ibid. 617, 618). Gregor Naz., Contra Julianum or. I, n. 69 (Migne, P. Gr. XXXV, 589); or. II, n. 29 (ibid., 700 s.); or. XXIV, in laudem Cypriani mart. n. 18 (ibid, 1192). Basilius, Hom. in XL martyres, n. 8 (Migne, P. Gr. XXXI, 521); epist. n. XLIX (ibid. XXXII,

auf die weitere Verbreitung der Martyrerverehrung, indem man bestrebt war, für Gotteshäuser, die kein Martyrergrab umschlossen, Reliquien zu erhalten um sie im Altar niederzulegen. So wurden die Feste der berühmten Blutzeugen, welche ursprünglich, wie die Martyrerfeste überhaupt, lokaler Natur waren, auch in andere Gemeinden übertragen, wo eine Kirche mit Reliquien des betreffenden Heiligen sich befand [1]).

Wenn das Gedächtniss der Martyrer bei der Eucharistie gefeiert wurde, so geschah dies nach der Anschauung der Kirche nicht um für sie zu Gott zu beten, sondern um ihre Fürbitte anzurufen und dadurch um so eher Erhörung der an Gott gerichteten Bitten zu erlangen [2]). Die geistigen Be-

---

385); epist. CLV (ibid. 618); epist. CLXIV, c. 1 (ibid. 633—636). Gregor. Nyss., de s. Theodoro mart. (Migne, P. Gr. XLVI, 740). Epist. Paulae et Eustochii ad Marcellam, inter ep. Hieron., n. XLVI, c. 8 (Migne, P. L. XXII, 488). Hieronymus, Comm. in Isaiam, l. XVIII, in c. 65, v. 4—5 (ibid. XXIV, 657). Augustinus, Sermo CCCXVII, de s. Stephano mart. IV, c. 1 (P. L. XXXVIII 1435); Sermo CCCXVIII, de eodem V, c. 1 (ibid. 1437); Sermo CCLXXVII, c. 1 (ibid. 1258). wo es u. A. heisst: Praestitit ergo sanctorum corpora ecclesiis suis ad memorias orationum, non ad glorias martyrum.

1) Vgl. meine Schrift: Die Cultusgebäude im christlichen Alterthum, S. 60 ff. Ein näheres Eingehen auf diesen Gegenstand, zu welchem auch die Auffindungen und die Translationen der Leiber von Martyrern gehören, liegt ausserhalb unserer Aufgabe.

2) Augustinus, Sermo CLIX, c. 1 (Migne, P. L. XXXVIII, 868): In patria vero nullus orandi locus erit, sed tantum laudandi. Quare orandi locus nullus erit? Quia nihil deest. Quod hic creditur, ibi videtur; quod hic speratur, ibi tenetur; quod hic petitur, ibi accipitur. Perfectio tamen in hac vita nonnulla est, ad quam sancti martyres pervenerunt. Ideoque habet ecclesiastica disciplina, quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur, pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur. Iniuria est enim, pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari. Certavit enim contra peccatum usque ad sanguinem. Quibusdam vero adhuc imperfectis et tamen ex parte iustificatis, ad Hebraeos dicit apostolus: »Nondum enim usque ad sanguinem pugnastis, adversus peccatum certantes« (Hebr. XII, 4). Si ergo illi nondum usque ad sanguinem, procul dubio aliqui usque ad sanguinem. Qui usque ad sanguinem? Utique sancti martyres, de quibus lectio sancti apostoli Jacobi modo audita est (Jac. I, 2—4). Vgl. Aug., in evang. Joann. tract. LXXXIV,

ziehungen der Gläubigen zu den Blutzeugen äusserten sich darin, dass sie als die Beschützer der auf Erden lebenden Mitglieder der Kirche angesehen und desshalb um ihren Schutz und ihre Fürbitte bei Gott zu Gunsten dieser angerufen wurden. Die Heiligen verlangen dass ihnen von den Gläubigen Ehre erwiesen wird, nicht damit sie selbst einen Vortheil davon haben, sondern um uns durch diese Gemeinschaft mit ihnen Wohlthaten zu spenden [1]). Wie Christus der Herr selbst noch für uns beim Vater Fürbitte einlegt (Rom. VIII, 34), so thun dasselbe auch die Martyrer, welche mit ihm sind. Und zwar hört deren Intercession nicht auf, bis auch unser Seufzen aufhört, d. h. bis zum Ende der Welt, wo alle Auserwählten mit den Engeln zu einem Volke in der himmlischen Stadt vereinigt werden [2]). So gründet Augustinus die Fürbitte der Heiligen auf die besondern Beziehungen, in welchen sie einerseits zu Christus, anderseits zu den Mitgliedern der Kirche stehen, an deren geistigem Wohle sie ein stetes Interesse haben, auch wenn sie nicht in besonderer Weise angerufen werden [3]). Die Fürbitte der Martyer bezieht sich

---

n. 1 (ibid. XXXV, 1847); Sermo CCLXXXIV, in nat. ss. Mariani et Jacobi, n. 5 (P. L. XXXVIII, 1291); Sermo CCLXXXV, in nat. ss. Casti et Aemili, n. 5 (ibid. 1295); Sermo CCBCTII, in nat. apost. Petri et Pauli III, c. 2 (ibid. 1360).

1) Gregor. Nyss., Laudatio S. Stephani II (Migne, P. Gr. XLVI, 732).

2) Augustinus, Enarr. in Ps. LXXXV, n. 24 (Migne, P. L. XXXVII, 1099): Contristatus est beatus Cyprianus in passione; modo consolatus est in corona. Modo et consolatus adhuc tristis est. Dominus enim noster Jesus Christus adhuc interpellat pro nobis (Rom. BIII, 34): omnes martyres qui cum illo sunt, interpellant pro nobis. Non transeunt interpellationes ipsorum, nisi cum transierit gemitus noster; cum autem transierit gemitus noster, omnes in una voce, in uno populo, in una patria consolabimur, millia millium coniuncta psallentibus angelis, choris coelestium potestatum in una civitate viventium. — Vgl. Aug., Sermo CCCII, in hon. s. Laurentii I, c. 1 (P. L. XXXVIII, 1385).

3) Aug., Sermo CCLXXX, in nat. mart. Perpetuae et Felicitatis, I, c. 6 (Migne, P. L. XXXVIII, 1283): Gloria capiti, unde consulitur et

somit vor Allem auf das gesammte religiöse Leben der Gläubigen. Ihre Gebete sind in den Augen Gottes eine Sühne für die Sünden der Christen[1]). Sie sind die Vermittler, welche uns nach Gregor von Nazianz — wenn er wagen darf sich so auszudrücken — die Theilnahme an der Gottheit erlangen[2]). Derselbe Gregor schreibt dem Gebet der Martyrer die Wiederaufrichtung des katholischen Glaubens in Constantinopel zu[3]). In dem Gebete, welches

---

superioribus manibus, et infimis pedibus. Sicut ille unus animam suam pro nobis posuit, ita et imitati sunt martyres, et animas suas pro fratribus posuerunt, atque ut ista populorum tanquam germinum copiosissima fertilitas surgeret, terram suo sanguine irrigaverunt. Fructus laboris ergo illorum etiam nos sumus. Miramur eos, miserantur nos. Gratulamur eis, precantur pro nobis. Illi corpora sua tanquam vestimenta straverunt, cum pullus Dominum portans in Jerusalem duceretur; nos saltem velut ramos de arboribus caedentes, de Scripturis sanctis hymnos laudesque decerpimus, quas in commune gaudium proferamus (Matth. XXI, 7—9). Omnes tamen eidem Domino paremus, eundem magistrum sequimur, eundem principem comitamur, eidem capiti subjungimur, ad eamdem Jerusalem tendimus, eamdem sectamur charitatem, eamdemque amplectimur unitatem.

1) Aug., Quaest. in Heptateuchum, l. II, n. 108 (Migne, P. L. XXXIV, 635): Deinde iubet ea vela cooperiri pellibus arietinis rubricatis (Exod. XXV, 7). Aries autem rubricatus, cui non occurrat Christus passione cruentatus? Significantur his etiam martyres sancti, quorum orationibus propitiatur Deus peccatis populi sui. Ipsis denique superiaciuntur pelles hyacinthinae, ut significetur vita aeterna viriditate tanquam vigore perpetuo. — Vgl. Ambrosius, de viduis. c. 9 (Migne, P. L. XVI, 264): Martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quodam corporis pignore patrocinium vindicare. Possunt pro peccatis rogare nostris, qui proprio sanguine etiam si qua habuerunt peccata laverunt; isti enim sunt Dei martyres, nostri praesules, speculatores vitae actorumque nostrorum.

2) Gregor. Naz., Oratio XI, ad Gregor. Nyssen., c. 5 (Migne, P. Gr. XXXV, 837): Εἰ οὕτως συνεληλύθαμεν ἢ συντρέχομεν, ὄντως κατὰ Χριστὸν ἡ πανήγυρες, ὄντως τοὺς μάρτυρας τετιμήκαμεν ἢ τιμήσομεν, ὄντως χορεύομεν ἐπινίκια. Εἰ δὲ γαστρὸς ἡδοναῖς χαριούμενοι . . . . . καὶ πραγματειῶν καιροὺς καὶ πραγμάτων, ἀλλ' οὐκ ἀναβάσεως ἢ θεώσεως, ἵν' οὕτως εἰπεῖν τολμήσω, ἧς οἱ μάρτυρες μεσιτεύουσι, πρῶτον μὲν οὐδὲ τὸν καιρὸν ἐπιγινώσκω.

3) Gregor. Naz., Oratio XXXV, de martyribus et adv. Arianos, c. 1 (Migne, P. Gr. XXXVI, 257).

er als Schluss der Rede über den Martyrer Cyprian hinzufügt, ruft Gregor von Nazianz den Heiligen an, er möge gnädig aus dem Himmel niedersehen auf die Versammelten, deren Reden und Leben leiten, die Heerde weiden oder den, der sie weidet, unterstützen, indem er sie zu allem Guten leitet und die Wölfe, welche in Silben und Worten dieselbe zu fangen suchen, weghält und einen vollen und klaren Glanz der Dreifaltigkeit, bei der sich der Martyrer jetzt befindet, ihnen vermittelt — mit andern Worten: der Heilige möge der Gemeinde beistehen im Kampfe gegen den Arianismus [1]). Aber nicht minder können die heiligen Blutzeugen durch ihre Intercession den Gläubigen in leiblichen Nöthen Hülfe von Gott verschaffen. Sehr häufig werden in den Lobreden auf die Martyrer, wenn von dem Nutzen gesprochen wird, den die Intercession derselben den Gläubigen erwirken kann, geistige wie leibliche Wohlthaten nebeneinander erwähnt. So wenn Gregor von Nyssa von den 40 Martyrern sagt, dass sie kräftige Vertheidiger der Gläubigen sind gegen die Feinde und vertrauenswürdige Fürsprecher bei dem gemeinschaftlichen Herrn; durch ihren Schutz gedeckt möge der Christ Vertrauen haben, obgleich der Teufel Versuchungen spinnt, böse Menschen sich erheben, die Tyrannen in Wuth entflammt sind, das Meer wüthet, die Erde nicht trägt was sie für die Menschen hervorbringen soll, der Himmel endlich drohend erscheint [2]). Basilius schildert, wie in der Kirche der 40 Martyrer fromme Frauen für ihre Kinder beten, für ihren in der Ferne weilenden Mann eine glückliche Rückkehr, für ihren kranken Gatten Gesundheit erflehen [3]). In

1) Gregor. Naz., Oratio XXIV, in s. Cyprianum, c. 19 (Migne, P. Gr. XXXV, 1193).

2) Gregor. Nyss., Oratio in XL martyres (Migne, P. Gr. XLVI, 788).

3) Basilius. Hom. in XL martyres, c. 8 (Migne, P. Gr. XXXI, 521—24). Vgl. Gregor. Nyss., Oratio de s. Theodoro martyre, Schluss (Migne, P. Gr. XLVI, 745—748), wo er die Hülfe des Heiligen zum Schutze des Landes gegen die Scythen anruft. — Joan. Chrys., Hom. in ascensione Domini, c. 1 (P. Gr. L, 448).

der Rede auf den heil. Mamas fordert derselbe kappadocische Kirchenlehrer alle Gläubigen, welche in irgend einer Weise den Schutz und die Hülfe des Heiligen erfuhren, auf, seiner jetzt besonders in Verehrung zu gedenken[1]. Das Vertrauen der Gläubigen auf die Hülfe der Martyrer wurde bestärkt durch die zahlreichen Berichte von Wundern: Teufelsaustreibungen, Krankenheilungen, Befreiung aus grossen Gefahren, selbst Todtenerweckungen, welche an den Gräbern von Martyrern oder bei der Verehrung der Reliquien von solchen geschehen waren[2]. Bei diesem Vertrauen auf die Macht der Fürbitte der Heiligen bei Gott nahm die Verehrung derselben im Laufe des IV. Jahrhunderts einen immer grössern Aufschwung; und in ihren gewöhnlichen Gebeten wie in besondern Nöthen, geistigen und körperlichen, riefen die Gläubigen die Fürbitte der Martyrer an und empfahlen sich in deren Schutz. Die Lehrer der Kirche forderten in den Predigten ihre Zuhörer auf, sich in ihren Bedrängnissen vertrauensvoll an die Martyrer zu wen-

---

1) Basilius M., Hom. in Mamantem martyrem, c. 1 (Migne, P. Gr. XXXI, 589): Μνήσθητέ μοι τοῦ μάρτυρος, ὅσοι δι' ὀνείρων αὐτοῦ ἀπηλαύσατε, ὅσοι, περιτυχόντες τῷ τόπῳ τούτῳ, ἐσχήκεσαν αὐτόν συνεργὸν εἰς προσευχὴν, ὅσοις, ὀνόματι κληθεὶς, ἐπὶ τῶν ἔργων παρέστη, ὅσους ὁδοιπόρους ἐπανήγαγεν, ὅσους ἐξ ἀῤῥωστίας ἀνέστησεν, ὅσοις παῖδας ἀπέδωκεν ἤδη τετελευτηκότας, ὅσοις προθεσμίας βίου μακροτέρας ἐποίησεν.

2) Es möge genügen, beispielshalber einige der diesbezüglichen Stellen aus den Schriften der bedeutendsten Theologen der Zeit namhaft zu machen: Hilarius, contra Constantium, n. 8 (Migne, P. L. X, 584 s.). Basilius, Hom. in mart. Julittam, c. 2 (P. Gr. XXXI, 241). Gregor. Naz., contra Julianum, I, c. 69 (P. Gr. XXXV, 589); or. XXIV, in s. Cyprianum mart. c. 18 (P. Gr. XXXV, 1192). Joan. Chrys. in Julianum mart. (P. Gr. L, 669); in Barlaam mart. (P. Gr. L, 681); in Drosidem mart. (P. Gr. L, 686); de s. Babyla contra Julianum, n. 11 (P. Gr. L, 551). Ambrosius, ep. ad Marcellinam, c. 16 ss. (Migne, P. L. XVI, 1067 ss.). Hieronymus, Comm. in Isaiam, l. XVIII, in c. LXV, v. 4—5 (P. L. XXIV, 657). Augustinus, de civitate Dei, l. XXII, c. 8 (P. LXLI, 760 ss.); Sermo CCLXXV, n. 3 (P. L. XXXVIII, 1255); Sermo CCLXXXVI, c. 5, 6, 8 (ibid. 1299, 1300); Sermo CCCXX, (ibid. 1442); Sermo CCCXXII (ibid. 1443); Sermo CCCXXIII (ibid. 1445); Sermo CCCXXIV (ibid. 1446).

den [1]). Je grösser dieses Vertrauen und je häufiger diese Gebete um Intercession der Martyrer waren, um so lebendiger war auch der Gedanke an die Zusammengehörigkeit mit denen, welche als die ersten und höchsten unter den Auserwählten angesehen wurden. Einige Lehrer erörtern auch die Frage, wie die Heiligen um die Angelegenheiten der auf Erden lebenden Gläubigen wissen, um in dieselben durch ihre Vermittlung bei Gott eingreifen zu können. Gregor von Nazianz spricht seine feste Ueberzeugung aus, dass die Seelen der Heiligen im Jenseits an unsern Angelegenheiten Antheil nehmen können [2]). Hieronymus schreibt in seiner Antwort auf den Einwurf des Vigilantius, der behauptet hatte, die Martyrer könnten nichts von unsern Anrufungen erfahren da sie in der Unterwelt weilten, den Seelen der Heiligen eine Art Allgegenwart oder wenigstens die Fähigkeit zu, ähnlich den Geistern und Dämonen, mit äusserordentlicher Schnelligkeit sich an verschiedene Orte hinzubegeben [3]). Augustinus legt sich in bezug auf die Art und Weise, wie die Martyrer in die irdischen Dinge eingreifen können, zwei Fragen vor: Wie können die Verstorbenen wissen um das, was auf der Welt geschieht?

---

1) Vgl. z. B. Joannes Chrys., Adversus Judaeos or. VIII, n. 6 (Migne, P. Gr. XLVIII, 937): Καὶ σὺ τοίνυν, ὅταν ἴδῃς τὸν Θεόν σε κολάζοντα, μὴ πρὸς τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ καταφύγῃς τοὺς Ἰουδαίους, ἵνα μὴ μᾶλλον αὐτὸν παροξύνῃς, ἀλλὰ πρὸς τοὺς φίλους αὐτοῦ, τοὺς μάρτυρας, τοὺς ἁγίους, καὶ εὐηρεστηκότας αὐτῷ καὶ πολλὴν ἔχοντας πρὸς αὐτὸν παῤῥησίαν. — Die Zeugnisse über die thatsächliche Anrufung der Martyrer sind so zahlreich in dieser Zeit, dass es überflüssig erscheint, dieselben besonders zu citiren. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte II², S. 624 f.

2) Gregor. Naz., epist. CCXXIII (Migne, P. Gr. XXXVII, 364 s.).

3) Hieronymus, contra Vigilantium, c. 6 (Migne, P. L. XXIII, 359): Tu Deo leges pones? Tu Apostolis vincula iniicies, ut usque ad diem iudicii teneantur custodia, nec sint cum Domino suo, de quibus scriptum est: Sequuntur Agnum quocumque ierit? Si Agnus ubique, ergo et hi, qui cum Agno sunt, ubique esse credendi sunt. Et quum diabolus et daemones toto vagentur in orbe et celeritate nimia ubique praesentes sint, martyres post effusionem sanguinis sui arca operientur inclusi et inde exire non poterunt?

Wie können die Martyrer den Menschen auf der Welt Hülfe bringen? Bezüglich der erstern Frage lehrt er, dass die Todten zwar nicht wissen, was hienieden geschieht, während es geschieht; später können sie es erfahren, sei es durch andere Verstorbene, sei es durch Engel [1]). Die Martyrer sind durch Vermittlung der göttlichen Macht im Stande, um die irdischen Dinge zu wissen und demgemäss in dieselben einzugreifen [2]). Was dann das andere betrifft, so gesteht Augustinus, dass er es nicht entscheiden kann. Dass die Martyrer den Gläubigen helfen, steht fest; aber wie, ob durch direkte Thätigkeit derselben, oder durch Gott, der durch die überall wirksamen Engel das vollzieht, um was die Heiligen gebeten werden, darüber spricht sich Augustinus nicht aus, weil er sich kein Urtheil in dieser Frage erlaubt [3]). Hervorzuheben

---

1) Augustinus, de cura pro mortuis gerenda, c. 15 (Migne, P. L. XL, 605 s.).

2) Ibid. c. 16 (ed. cit. 606 s.): Hinc et illa solvitur quaestio, quomodo martyres ipsis beneficiis quae dantur orantibus indicant se interesse rebus humanis, si nesciunt mortui quid agant vivi . . . . . Non igitur ideo putandum est vivorum rebus quoslibet interesse posse defunctos, quoniam quibusdam sanandis vel adjuvandis martyres adsunt: sed ideo potius intelligendum est quod per divinam potentiam martyres vivorum rebus intersunt, quoniam defuncti per naturam propriam vivorum rebus interesse non possunt.

3) Ibid. c. 16 (ed. cit. 607): Quanquam ista quaestio vires intelligentiae meae vincit, quemadmodum opitulentur martyres iis quos per eos certum est adjuvari; utrum ipsi per se ipsos adsint uno tempore tam diversis locis, et tanta inter se longinquitate discretis, sive ubi sunt eorum memoriae, sive praeter suas memorias ubicumque adesse sentiuntur: an ipsis in loco suis meritis congruo ab omni mortalium conversatione remotis, et tamen generaliter orantibus pro indigentiis supplicantum (sicut nos oramus pro mortuis, quibus utique non praesentamur, nec ubi sint vel quid agant scimus), Deus omnipotens qui est ubique praesens nec concretus nobis, nec remotus a nobis, exaudiens martyrum preces, per angelica ministeria usquequaque diffusa praebeat hominibus ista solatia, quibus in hujus vitae miseria judicat esse praebenda; et suorum merita martyrum ubi vult, quando vult, quomodo vult, maximeque per eorum memorias, quoniam hoc novit expedire nobis ad aedificandum fidem Christi, pro cujus illi confessione sunt passi, mirabili atque ineffabili potestate ac bonitate commendet. Res haec altior est quam ut a me possit attingi, et abstrusior quam ut a me valeat per-

ist, dass es sich bei der ganzen Frage bloss um den Modus handelt, wie die Martyrer die Bitten der Gläubigen auf Erden erhören und diesen Hülfe gewähren können; an der Thatsache, dass letzteres wirklich geschah, zweifelt Augustinus nicht.

Der einzige principielle Gegner der Verehrung und Anrufung der Martyrer, wie sich dieselbe in dieser Epoche ausgebildet hatte, war Vigilantius, aus Calagurrae (Cazéres) in Aquitanien gebürtig, später während eines Aufenthaltes in Spanien in Barcelona zum Priester geweiht. Derselbe bekämpft in seinen Schriften, soweit wir aus der Widerlegung des Hieronymus urtheilen können, die Verehrung der Martyrer, ihrer Grabstätten und Reliquien: er verwarf die Vigilien und liturgischen Andachtsübungen in deren Grabkirchen; dann leugnete er die Kraft ihrer Fürbitte und bestritt, dass dieselben überhaupt an den irdischen Angelegenheiten der Gläubigen Interesse haben; ferner tadelte er den Gebrauch, an den Grabstätten der Martyrer Kerzen und andere Lichter anzuzünden, um dadurch jene zu ehren. Andere von ihm vorgebrachten Ansichten über das Mönchthum und den Cölibat gehören nicht zu unserm Gegenstand. Hieronymus, in dessen Kloster bei Bethlehem Vigilantius sich früher aufgehalten hatte, wurde durch die Priester Riparius und Desiderius auf dieses Vorgehen ihres Mitpriesters aufmerksam gemacht, und er vertheidigte in einem Briefe an Riparius [1]) und später in einer Abhandlung [2]) die Verehrung und Anrufung der Martyrer. Die von ihm entwickelte Lehre ist, bis auf die Frage über die Art und Weise wie die Seelen der Heiligen um die irdischen Dinge wissen, worin er die oben mitgetheilte Sonderansicht vertritt, vollständig dieselbe, welche

scrutari: et ideo quid horum duorum sit an vero fortassis utrumque sit, ut aliquando ista fiant per ipsam praesentiam martyrum, aliquando per Angelos suscipientes personam martyrum, definire non audeo; mallem a scientibus ista perquirere.

1) Hieronymus, ep. CIX, ad Riparium, (Migne, P. L. XXII, 906 ss.).

2) Hieron., contra Vigilantium, ed. Migne, P. L. XXIII, 353 ss.

wir bei den andern abendländischen wie bei den griechischen Theologen jener Zeit gefunden haben. Die Uebereinstimmung ist bemerkenswerth; sie lässt auf eine einheitliche Grundlage in der Glaubensanschauung der Kirche und auf eine gleichmässige Entwickelung in den verschiedenen Theilen der Kirche in bezug auf die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen schliessen.

Auch die strengen Arianer scheinen die Verehrung der Reliquien verworfen oder wenigstens nicht geübt zu haben. Hieronymus sagt nämlich in seiner Abhandlung gegen Vigilantius (c. 8), dieser lache über die Reliquien der Martyrer und verleumde die Kirche Christi mit dem Urheber dieser Ketzerei, Eunomius; er erschrecke nicht über eine solche Gesellschaft, indem er gegen die Katholiken dasselbe Geschwätz schleudere, was jener gegen die Kirche redet. Damit stimmt überein was Gregor von Nazianz in seiner Rede »über die Martyrer« sagt, dass in Constantinopel, wo die Arianer geherrscht hatten, die Verehrung gegen die Martyrer lange vernachlässigt worden war[1].

Eine letzte Beziehung der Gläubigen zu den Heiligen und speciell zu den Martyrern ist dadurch bedingt, dass diese als die vollkommenen Nachfolger Christi angesehen wurden, welche die Pflichten des christlichen, gottgefälligen Lebens voll und ganz erfüllt hatten. Desshalb betrachteten die Gläubigen sie als Muster und Vorbild für ihr eigenes Leben. Immer wieder betonen die kirchlichen Lehrer, dass die beste, die einzig wahre Art der Verehrung

1) Gregor. Naz., or. XXXV, de martyribus et adv. Arianos, c. 1 (Migne, Pr. Gr. XXXVI, 257). — Dass die Stelle bei Hilarius, Comm. in Matth. c. XXVII, n. 5 (Migne, P. L. IX, 1060) über die Parabel von den klugen und thörichten Jungfrauen: Quibus responderunt non posse se dare, quia non sit forte quod omnibus satis sit: alienis scilicet operibus ac meritis neminem adiuvandum, quia unicuique lampadi suae emere oleum sit necesse, nicht gegen die Fürbitte der Heiligen spricht, geht aus dem Zusammenhang klar hervor. Hilarius will bloss sagen, dass die ganz fehlenden Verdienste eines Christen nicht durch Andere ersetzt werden können.

gegen die Martyrer die sei, ihre Tugenden nachzuahmen, und sich so der Theilnahme an deren himmlischem Lohne würdig zu machen. In den Predigten wird dies im einzelnen ausgeführt; für die verschiedenen Tugenden, welche der Christ in seinem Leben bethätigen muss, und auch für die besondern Anforderungen, welche in dieser Hinsicht an die einzelnen Stände des christlichen Volkes zu stellen sind, wird das Beispiel der Martyrer und die dem entsprechende Pflicht der Nachahmung für die Gläubigen immer wieder eingeschärft[1]. In dieser vorbildlichen Bedeutung lag der tiefe sittliche Werth der Heiligenverehrung und der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen. Auch das war für das christliche Leben von Wichtigkeit, dass nicht bloss durch Besuchen der Grabkirchen und durch Gebet die Fürbitte der Martyrer erlangt werden konnte, sondern auch durch Werke der Mildthätigkeit gegen den Nächsten. Durch solche wurde nicht bloss das Wohlgefallen Gottes, sondern auch die Gunst der Heiligen erworben[2].

---

1) Als Muster solcher Ausführungen seien erwähnt: Eusebius Caesar., Praeparatio evangelica, l. VI, c. 6 (Migne, P. Gr. XXI, 429). Athanasius, epist. ad Dracontium, c. 4 (P. Gr. XXV, 528). Cyrillus Hieros., Catech. XV, c. 17 (ed. Rupp, II, 177). Hilarius, Tract. in Ps. LXV (Migne, P. L. IX, 432 ss.). Basilius, Hom. in Mamantem mart. c. 2 (P. Gr. XXXI, 592); hom. in XL martyres, c. 1 (ibid. 508); hom. in Gordium mart. c. 1, 2 (ibid. 492 s.); Moralia, Regula XXVII, c. 1 (ibid. 745). Gregor. Naz., oratio XI, ad Gregor. Nyss. c. 4 (P. Gr. XXXV, 836 s.); or. XXIV, in s. Cyprianum mart. c. 19 (ibid. 1192—93); or. XIX, ad Julianum, c. 5 (ibid. 1048—49). Gregor. Nyss., laudatio s. Stephani II (P. Gr. XLVI, 733 s.). Joannes Chrys., sermo de ss. martyribus, c. 1, 2 (P. Gr. L, 647 s.); in s. Julianum mart. c. 4 (ibid. 672); in s. Barlaam mart. c. 4 (ibid. 681 s.). Ambrosius, epist. ad Marcellinam (P. L. XVI, 1064 ss.); Exhortatio virginitatis, c. 1 ss. (ibid. 351 ss.); de virginibus, l. II, c. 4 (ibid. 224 s.). Augustinus, Enarr. in Ps. LXIX, n. 4 (P. L. XXXVI, 869); Sermo IV, c. 34 (P. L. XXXVIII, 52); Sermo CCLXXIII, c. 9 (ibid. 1252); Sermo CCCII, c. 10 (ibid. 1389); Sermo CCCVI, c. 11 (ibid. 1405).

2) Ambrosius, Expositio in Lucam, lib. VII, n. 245 (Migne, P. L. XV, 1854). Zu der Stelle: »Facite vobis amicos de iniquo mammona« (XVI, 9) bemerkt er: Ut largiendo pauperibus, angelorum nobis caeterorumque sanctorum gratiam comparemus.

Die Verehrung der Heiligen in der Kirche richtete sich in dieser Zeit immer in erster Linie auf die Martyrer mit Einschluss der Apostel. In dem »Memento« bei der eucharistischen Liturgie wurden zugleich und auf derselben Linie mit ihnen die Patriarchen und Propheten des Alten Bundes genannt[1]). Auch für diese wurde nicht gebetet, sondern man wandte sich an sie, damit durch ihre Intercession die Bitten der Kirche bei Gott gnädig aufgenommen würden. Auch sonst finden wir in den Schriften dieser Epoche diese Heiligen des Alten Bundes mit den Aposteln und Martyrern zusammen genannt[2]). Die Grabstätten und Gebeine der Propheten — die zum Theil auch Martyrer waren —, der Blutzeugen des Judenthums (Makkabäer), der Patriarchen wurden in derselben Weise geehrt, wie es bei den Martyrern der Kirche der Fall war[3]).

Neben diesen Heiligen begann man in der vorliegenden Epoche auch andere verstorbene Gerechten, welche ein besonders gottgefälliges Leben geführt hatten, in ähnlicher Weise zu verehren wie jene, nämlich berühmte Asceten (*confessores*) und Bischöfe. Der grosse Aufschwung, den das Mönchthum nahm, lenkte die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf die Väter der Wüste, welche diese Form des ascetischen Lebens begründet hatten. Die Biographien derselben, welche im IV. und V. Jahrhundert verfasst wurden, und in denen deren wunderbares Leben und die von ihnen verrichteten Wunder berichtet wurden, trugen

1) Cyrillus Hieros., Catech. myst. X, c. 9 (ed. Rupp, II, 387); s. oben S. 184.

2) Vgl. z. B. Hilarius, Tract. in Ps. CXLVI, n. 9 (Migne, P. L. XI, 873): Hi ergo montes (Ps. CXX, 1), patriarcharum, prophetarum, apostolorum, martyrum altitudines, foenum pecoribus producunt.

3) Hieronymus, epist. CVIII, ad Eustochium, c. 13, über die Grabstätte der 12 Patriarchen, des Elisaeus und des Abdias, Johannes des Täufers (Migne, P. L. XXII, 889). — S. besonders die Peregrinatio s. Sylviae ad loca sancta, ed. Gamurrini, Roma 1887, p. 35 ss. passim. — Uebertragung der Gebeine des Propheten Samuel nach Thracien, Hieronymus, adv. Vigilantium, c. 5.

die Hochschätzung dieser neuen Besieger der feindlichen Mächte in weite Kreise. Dazu kam die grosse Achtung, in welcher von Anfang an die Jungfräulichkeit in der Kirche gestanden hatte. Das beinahe übermenschliche Leben der Entsagung, und vor Allem die Ueberzeugung, dass Gott durch diese Väter der Ascese zahlreiche Wunder gewirkt hatte, mussten das Vertrauen erwecken, dass ihre Fürsprache nach deren Tod bei Gott viel vermöge. Die Gebeine und die Gräber derselben wurden in ähnlicher Weise verehrt wie die der Blutzeugen. Als Hilarion gestorben war, reiste Hesychius nach Cypern und entwendete mit Lebensgefahr den Leichnam des berühmten Asceten, um ihn nach Palästina zu bringen, damit die Mönche von Majuma nicht der Grabstätte des Heiligen beraubt seien. Eine fromme Frau mit Namen Konstantia starb aus Trauer über die Entfernung des Leichnams, weil sie gewohnt war, ganze Nächte hindurch an dessen Grab zu beten, damit der Heilige doch ihre Gebete unterstützen möge durch seine Fürbitte [1]). In der Biographie Ephräms des Syrers erzählt Gregor von Nyssa, dass ein Mann desselben Namens, als er sich in grosser Lebensgefahr befand, zu jenem rief: »Heiliger Ephräm, komm mir zu Hülfe!« und darauf gerettet wurde. Und der Biograph fügt als Schluss ein Gebet an, in welchem er Ephräm, der »am himmlischen Altare dient und zugleich mit den Engeln dem Fürsten des Lebens und der heiligsten Dreifaltigkeit opfert,« anfleht, »er möge unser Aller gedenken und uns Verzeihung der Sünden erlangen« [2]). Gregor von Nazianz spricht die Ueberzeugung aus, dass die Hände der Asceten, welche so viele Wunder verrichten, auch die Gottlosigkeit Julians des Apostaten nie-

---

1) Hieronymus, Vita Hilarionis, c. 46—47.

2) Gregor. Nyss., Vita Ephraem Syri (Migne, P. Gr. XLVI, p. 849). Das an Ephräm gerichtete Gebet lautet: Σὺ δὲ τῷ θείῳ παρεστάμενος θυσιαστηρίῳ, καὶ τῇ ζωαρχικῇ καὶ ὑπεραγίᾳ λειτουργῶν σὺν ἀγγέλοις Τριάδι, μέμνησο πάντων ἡμῶν, αἰτούμενος ἡμῖν ἁμαρτημάτων ἄφεσιν, αἰωνίου τε βασιλείας ἀπόλαυσιν.

derwerfen werden[1]). Wenn diese Diener Gottes bei ihren Lebzeiten solche Macht hatten, so zweifelte man nicht, dass sie nach ihrem Tode ebenfalls denjenigen, welche ihren Schutz und ihre Fürbitte anriefen, Hülfe von Gott erlangen werden. Die gegen alle Feinde des Heiles, gegen alle Versuchungen standhaft kämpfenden Heroen des ascetischen Lebens verdienten sich eine ähnliche himmlische Krone wie die Martyrer[2]).

In ähnlicher Weise wurden Bischöfe, welche durch ihren Eifer für den Glauben und ihr heiliges Leben sich ausgezeichnet hatten, nach ihrem Tode mit besonderer Verehrung umgeben. Basilius reiht den berühmten Apostel Kappadociens Gregor den Wunderthäter den Aposteln und Propheten an; er zählt seine Seele denen bei, welche mit Gott verbunden sind, da er als hellleuchtendes Licht in der Kirche glänzte, durch die Kraft des Geistes eine gewaltige Macht über die Dämonen hatte, so viele Wunder wirkte, so Viele bekehrte; darum blieb sein Andenken in den Kirchen unvergänglich[3]). Die für ihr treues Festhalten am kirchlichen Dogma verbannten und in der Verbannung gestorbenen Bischöfe wurden den Martyrern gleich geehrt; ihre Reliquien und ihre Grabstätte waren mit ähnlicher Ehrfurcht umgeben wie diejenigen der Blutzeugen[4]). In seiner Gedächtnissrede auf den Bischof Meletius von Antiochien schildert Johannes Chrysostomus, wie dessen Seele im himmlischen Zelte weilt

---

1) Gregor. Naz., oratio IV, contra Julianum I, c. 71 (P. Gr. XXXV, 593).

2) Hieronymus, ad Eustochium, ep. CVIII, n. 31 (Migne, P. L. XXII, 905): Secura esto, Eustochium, magna haereditate ditata es. Pars tua Dominus; et quo magis gaudeas, mater tua longo martyrio coronata est. Non solum enim effusio sanguinis in confessione reputatur, sed devotae quoque mentis servitus immaculata quotidianum martyrium est. Illa corona de rosis et violis plectitur, ista de liliis.

3) Basilius, L. de Spiritu sancto, c. XXIX, n. 72 (Migne, P. Gr. XXXII, 205).

4) Vgl. Basilius, epist. CXCVII, ad Ambrosium episc. Mediolan. n. 2 (Migne, P. Gr. XXXII, 712).

und die Gebete der Gläubigen seiner Heerde bei Gott unterstützt[1]). Eine nicht geringere Verehrung als die, welche aus den oben erwähnten Worten des Basilius für den heiligen Gregor den Wunderthäter spricht, verräth die Biographie des heil. Martin von Tours, welche uns Sulpicius Severus hinterlassen hat.

Wenn auch nicht alle Vorzüge der Blutzeugen des Glaubens in den Schriften jener Zeit diesen Heiligen, den Asceten und Bischöfen, beigelegt werden, so entwickelte sich doch eine Verehrung gegen dieselben, welche derjenigen gegen die Martyrer ähnlich war und sich auch in ähnlicher Weise äusserte. Man feierte auch die jährliche Gedächtnissfeier in den Gemeinden, denen sie angehört hatten, in einer besondern Weise, und bald nahmen deren Festtage in der Liturgie Platz neben denen der Martyrer[2]).

Eine besondere Bedeutung erhielt endlich in dieser Epoche die Verehrung der Gottesmutter Maria. Wohl war schon von den kirchlichen Lehrern der vorkonstantinischen Zeit ihre eigene Stellung als Mutter des Erlösers und als jungfräuliche Mutter hervorgehoben worden; allein eine besondere Verehrung oder eine Anrufung derselben, ähnlich wie in bezug auf die Apostel und Martyrer, finden wir nicht in den Schriften jener Zeit bezeugt. Zwei Umstände waren es, welche in der vorliegenden Epoche die Entwicklung der Verehrung gegen sie beförderten: Der grosse Aufschwung des ascetischen Lebens, wobei Maria vor Allem den gottgeweihten Jungfrauen als das höchste Ideal ihres Standes vorgehalten wurde; und die Entwicklung der Christologie, welche ihre Stellung als Mutter des Erlösers in klareres Licht stellte, und welche in der Verkündigung der kirchlichen Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in einer Person in Christus

---

1) Joan. Chrys., de Meletio Antiocheno n. 3 (Migne, P. Gr. L, 520).

2) Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien. p. 273.

und der dadurch bedingten Gottesmutterschaft Mariae ihren Abschluss fand.

Von den kirchlichen Schriftstellern dieser Zeit haben besonders Ambrosius und Hieronymus, die grossen Vertheidiger und Beförderer des jungfräulichen Lebens, Maria die Jungfrau und Mutter als das vollendete Muster aller Tugenden, welche gottgeweihte Jungfrauen zu üben hatten, mit beredten Worten geschildert [1]). Sie ist im Himmel die Führerin des Chores der jungfräulichen Seelen, dem die gottgeweihten Jungfrauen, wenn sie treu verharren, einst eingereiht werden [2]); sie erscheint daher als die besondere Beschützerin, als die »Mutter« derjenigen, welche Gott die Jungfräulichkeit gelobt hatten [3]). Nicht minder betont auch Augustinus die mit der Mutterschaft verbundene stete Jungfräulichkeit der Gottesmutter und hebt deren vorbildlichen Charakter, nicht bloss in bezug auf die gottgeweihten Jungfrauen, sondern in bezug auf alle frommen Gläubigen, ja auf die ganze Kirche hervor; es ist ein beliebter Gedanke bei ihm, Maria, die jungfräuliche

---

1) Ambrosius, de virginibus, II, (Migne, P. L. XVI, 220 ss.); de institutione virginis (ibid. 320 ss.); Expositio in Lucam, II, passim (ibid. 1640 ss.). — Hieronymus, adv. Helvidium, und zahlreiche, in dessen Schriften zerstreute Stellen. — Als Beispiel sei angeführt Ambrosius, de virginibus, l. II, c. 2, n. 15 (Migne, P. L. XVI, 222): Talis enim fuit Maria, ut eius unius vita omnium sit disciplina. Si igitur auctor non displicet, opus probemus, ut quaecumque sibi eius exoptat praemium, imitetur exemplum. Quantae in una virgine species virtutum emicant. Secretum verecundiae, vexillum fidei, devotionis obsequium: virgo intra domum, comes ad ministerium, mater ad templum.

2) Ambrosius, de virginibus, l. II, c. 2, n. 16 (Migne, P. L. XVI, 222).

3) Hieronymus, epist. XXXIX, ad Paulam super obitu Blaesillae filiae, c. 6 (Migne, P. L. XXII, 472). Derselbe legt u. A. der Verstorbenen folgende an die Mutter gerichteten Worte in den Mund: Si unquam me amasti, mater, . . . ne invideas gloriae meae, nec hoc agas ut a nobis in perpetuum separemur. Putas esse me solam? Habeo pro te Mariam matrem Domini. Multas hic video quas ante nesciebam. O quanto melior est iste comitatus.

Mutter, mit der Kirche in Parallele zu setzen[1]). Aehnliche Aeusserungen lesen wir ebenfalls bei den griechischen und syrischen Lehrern jener Zeit.

Bei dieser Auffassung von ihren Beziehungen zu Maria, ihrem idealen Vorbild, liegt der Schluss nahe, dass die Asceten, besonders die gottgeweihten Jungfrauen und die ihren Wittwenstand dem Dienste Gottes widmenden Frauen, die Gottesmutter nicht bloss verehrten und hochschätzten, sondern auch um ihre Fürbitte anriefen. Jenes Beispiel der Jungfrau Justina, von der Gregor von Nazianz berichtet, dass sie um ihre Unversehrtheit zu bewahren die Jungfrau Maria anrief, ist gewiss nicht ein vereinzelter Fall; es lässt uns vielmehr auf die allgemeine Auffassung bei den Gläubigen schliessen [2]).

Der andere Umstand, welcher Maria unter allen Heiligen eine besondere Stellung sicherte, war ihre Würde als Gottesmutter und als Mutter des Erlösers. Als solche war sie »an Seele und Leib vom heiligen Geiste vorher gereinigt worden, denn es war nothwendig, dass ihre Zeugung aller Ehre würdig und dass ihre Jungfräulichkeit

---

1) Augustinus, De sancta virginitate, c. 5 (Migne, P. L. XL, p. 399): Verumtamen ille unius sanctae Virginis partus omnium sanctarum virginum est decus. Et ipsae cum Maria matres Christi sunt, si Patris ejus faciunt voluntatem. Hinc enim et Maria laudabilius atque beatius Christi mater est, secundum supra memoratum ejus sententiam: „Quicumque facit voluntatem Patris mei qui in coelis est, ipse mihi frater, et soror, et mater est.“ Has sibi omnes propinquitates, in populo quem redemit, spiritualiter exhibet: fratres et sorores habet sanctos viros et sanctas feminas, quoniam sunt illi in coelesti haereditate cohaeredes. Mater ejus est tota Ecclesia, quia membra ejus, id est fideles ejus per Dei gratiam ipsa utique parit. Item mater ejus est omnis anima pia, faciens voluntatem Patris ejus fecundissima charitate, in iis quos parturit, donec in eis ipse formetur (Galat. IV, 19). Maria ergo faciens voluntatem Dei, corporaliter Christi tantummodo mater est, spiritualiter autem et soror et mater.

2) Gregor. Naz., Oratio XXIV, in laudem Cypriani martyris, c. 11 (Migne, P. Gr. XXXV, 1181): Ταῦτα καὶ πλείω τούτων ἐπιφημίζουσα καὶ τὴν παρθένον Μαρίαν ἱκετεύουσα βοηθῆσαι παρθένῳ κινδυνευούσῃ, τὸ τῆς νηστείας καὶ χαμευνίας προβάλλεται φάρμακον.

bewahrt werde«[1]). In seiner Polemik gegen Pelagius, der auf eine Reihe von Gerechten beiderlei Geschlechtes in der heiligen Schrift hingewiesen hatte, die ganz gerecht gewesen seien, lässt Augustinus nur Maria als vollständig sündenfrei gelten[2]). Nach Hieronymus übertraf sie alle heiligen Frauen wie ein helles Licht die Feuerchen der Sterne[3]). Maria allein gebührt der Gruss des Engels: »Ave, gratia plena,« da sie allein die Gnade erlangte, welche keine andere verdiente, dass sie erfüllt werde mit dem Urheber der Gnade[4]). Keiner andern hat der Herr ein grösseres Verdienst verliehen und einen grösseren Lohn vorbehalten[5]). Ambrosius vergleicht auch Maria mit Eva und bezieht die Prophezeiung nach dem Sündenfall (Gen. III, 3) auf sie. Auch Augustinus[6]) und Johannes Chrysostomus[7]) ziehen diese Parallele

---

1) Gregor. Naz., oratio XLV, in sanctum Pascha, c. 9 (Migne, XXXVI, 633).

2) Augustinus, De natura et gratia, c. 36 (Migne, P. L. XLIV, 267): Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur haberi volo quaestionem: unde enim scimus quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum quae concipere ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum?

3) Hieronymus, Comm. in Sophoniam, prologus (Migne, P. L. XXV, 1337): Taceo de Anna et Elisabeth et ceteris sanctis mulieribus, quarum velut siderum igniculos clarum Mariae lumen abscondit.

4) Ambrosius, Expositio in Lucam, l. II, n. 9 (Migne, P. L. XV, 1636).

5) Ambrosius, de institutione virginis, c. VI, n. 45 (Migne, P. L. XVI, 331): Et quae esset, cui maius quam matri Dominus meritum reponeret, praemium reservaret? Nulli enim uberiora quam virginitati deputavit munera, sicut Scriptura nos docet. Sic enim per Jesaiam Dominus locutus est (Jsa. LVI, 2—5). Aliis promittit ut non deficiant, matrem suam deficere patiebatur? Sed non deficit Maria, non deficit virginitatis magistra.

6) Augustinus, Sermo CCXXXII, in diebus Paschalibus III, c. 2 (Migne, P. L. XXXVIII, 1108): Nam hoc est quod egit Dominus Jesus Christus, ut prius illum sexus femineus resurrexisse nuntiaret. Quia per sexum femineum cecidit homo, per sexum femineum reparatus est homo, quia virgo Christum pepererat, femina resurrexisse nuntiabat. Per feminam mors, per feminam vita. — Vgl. Aug., Sermo LI, c. 2 (ibid. 335).

7) Joannes Chrys., de s. Droside mart. c. 3 (Migne, P. Gr. L, 687 s.).

zwischen der Mutter des Menschengeschlechtes und der Mutter Christi; sie stellen die Sünde der Eva, durch die der Tod in die Welt kam, der Vollkommenheit Mariae, durch welche das Leben geboren wurde, gegenüber. So legten sie der Gottesmutter in einem gewissen Sinne eine aktive Betheiligung an dem Erlösungswerke Christi bei, welche den Beziehungen der Gläubigen als der durch Christus Erlösten zu ihr eine besondere Grundlage verlieh. Noch bei einer andern Gelegenheit erwähnt Ambrosius die Mutter Christi im Erlösungswerk des Heilandes, nämlich beim Kreuzestode. Sie stand unter dem Kreuze, indem sie nicht den Tod des Unterpfandes, sondern das Heil der Welt erwartete. Oder vielleicht glaubte sie, durch ihren Tod dem Opfer ihres Sohnes etwas hinzuzufügen; allein Christus bedurfte keiner Unterstützung zur Erlösung Aller; »er nahm zwar die geistige Stimmung der Mutter an, aber er suchte nicht die Hülfe eines Menschen«[1]).

Durch ihre Gottesmutterschaft hat Maria eine weitere vorbildliche Bedeutung für alle Gläubigen; denn jeder, der an Christus glaubt, empfängt und erzeugt in seiner Seele das Wort Gottes und erkennt dessen Werke an; jedoch muss sich die Seele rein bewahren und frei von der Sünde: dann lobt sie den Herrn wie die Seele Mariae ihn gepriesen hat[2]). Dass

1) Ambrosius, Expositio in Lucam, l. X, n. 132 (Migne, P. L. XV, 1930): Sed nec Maria minor quam matrem Christi decebat; fugientibus apostolis ante crucem stabat, et piis spectabat oculis Filii vulnera; quia exspectabat non pignoris mortem sed mundi salutem. Aut fortasse quia cognoverat per Filii mortem mundi redemptionem, aula regalis putabat se et sua morte publico muneri aliquid addituram. Sed Jesus non egebat adiutore ad omnium redemptionem, qui dixit: „Factus sum sicut homo sine adiutorio, inter mortuos liber." (Ps. LXXXVII, 5). Suscepit quidem matris affectum sed non quaesivit hominis auxilium.

2) Ambrosius, Expos. in Lucam, II, n. 26—27 (Migne, P. L. XV, 1642): „Beata, inquit, quae credidisti." Sed et vos beati qui audistis et credidistis; quaecumque enim crediderit anima et concipit et generat Dei Verbum et opera eius agnoscit. Sit in singulis Mariae anima, ut magnificet Dominum; sit in singulis spiritus Mariae, ut exultet in Deo. Si secundum carnem una mater est Christi, secundum fidem tamen omnium fructus est Christus. Omnis enim anima accipit Dei Verbum, si

durch diese Lehren im christlichen Volke die Verehrung gegen die Gottesmutter mächtig gefördert wurde, liegt auf der Hand. Das Auftauchen der Collyridianer zeigt bereits einen häretischen Auswuchs dieser Verehrung, indem dieselben Maria Opfer darbrachten und ihr so göttliche Ehre erwiesen. Epiphanius bekämpft diese Verirrung ebenso wie er die Antidicomarianiten, welche jede besondere Verehrung Mariae läugneten, widerlegt, und die richtige Bedeutung der Maria erwiesenen Ehre feststellt [1]). Die weitere Verbreitung der Verehrung gegen die Gottesmutter äusserte sich auch darin, dass in dieser Zeit zuerst besondere Festtage zu ihrer Ehre eingeführt wurden. Das alte nestorianische und das alte coptische Festverzeichniss enthalten einen solchen Feiertag Mariae; in Gallien wird zuerst durch Gregor von Tours ein ähnliches Fest als bestehend erwähnt, und in Rom war der Octavtag von Weihnachten, der 1. Januar, besonders dem Gedächtniss der Gottesmutter, nach den ältesten liturgischen Quellenschriften, gewidmet [2]). Diese Feste trugen ihrerseits wieder dazu bei, die Verehrung Mariae im christlichen Volke zu verbreiten und zu befestigen [3]).

Aus dem Gesagten geht hervor, wie die Verehrung der Heiligen in der Kirche, abgesehen von den Aposteln und Martyrern, in dieser Epoche die Grundlage erhielt, auf welcher sie sich in der Folgezeit weiter entwickelte. Alles

---

tamen immaculata et immunis a vitiis, intemerato castimoniam pudore custodiat. Quaecunque igitur talis esse potuerit anima, magnificat Dominum sicut anima Mariae magnificavit Dominum et exultavit spiritus eius in Deo salutari.

1) Epiphanius, Adv. haereses, l. III, haer. LXXVIII, adv. Antidicomarianitas, und haer. LXXIX, adv. Collyridianos (Migne, P. Gr. XLII, 699 ss., 739 ss.).

2) Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien, S. 258 ff.

3) Wir haben in den obigen Ausführungen nur diejenigen Fragen über die Verehrung Mariae behandelt, welche zu unserem Thema gehören. Die neuere Litteratur über den ganzen Gegenstand ist angegeben zum Art. „Maria“ im Herder'schen Kirchenlexikon, 2. Aufl. Bd. VIII, S. 727.

Wesentliche findet sich in den Schriften der kirchlichen Lehrer dieser Epoche vor.

5. Die Verehrung und Anrufung der Engel.

Die Lehre über die Beziehungen zwischen den Gläubigen auf Erden und den guten Engeln wurde in der Epoche des IV. und beginnenden V. Jahrhunderts allgemein in derselben Richtung weiter entwickelt, welche sie in der vorconstantinischen Zeit erhalten hatte[1]). Bei allen kirchlichen Schriftstellern erscheinen die Engel als die dienenden Organe, durch welche Gott die Weltregierung ausübt. Zu diesem Dienste gehören auch die Hülfe und der Schutz welche sie den Gläubigen hienieden angedeihen lassen, damit diese sich der Erlösung und der Bürgerschaft des himmlischen Gottesreiches theilhaftig machen. Eine weitere Grundlage erhielten diese Beziehungen durch die Lehre vom Gottesstaat, wie sie von Augustinus entwickelt wurde: Die Engel bilden die himmlische Stadt Gottes; dieser Theil der Gottesstadt kommt seinem hienieden pilgernden Theil zu Hülfe, weil beide Theile dereinst vereint werden und jetzt schon eins sind durch das Band der Liebe[2]). Sie laden die Menschen ein zur Theilnahme an dem Gottesreiche und wollen, dass sie Bürger desselben werden[3]). Ferner bringt Augustinus auch den Dienst der Engel den Gläubigen gegenüber in Verbindung mit

---

1) Ueber die Lehre von den Engeln überhaupt vgl. Schwane, Dogmengeschichte, II², S. 231—254; J. Turmel, Histoire de l'angélologie, in der Revue d'histoire et de littér. relig. III (1898), p. 289 ss.; 407 ss.; 533 ss.

2) Augustinus, Enchiridion, c. 56 (Migne, P. L. XL, 258 s.) Vgl. oben S. 146.

3) Aug., De civitate Dei, lib. X, c. 25 (Migne, P. L. XLI, 303): Haec est gloriosissima civitas Dei; haec unum Deum novit et colit: hanc Angeli sancti annuntiaverunt, qui nos ad ejus societatem invitaverunt, civesque suos in illa esse voluerunt; quibus non placet ut eos colamus tanquam nostros deos, sed cum eis et illorum et nostrum Deum; nec eis sacrificemus, sed cum ipsis sacrificium Deo simus.

Dienstleistungen, die sie Christus dem Herrn erweisen. Die Kirche ist der Leib Christi; darum ist der Menschensohn oben, im Himmel, und unten, auf der Erde, wo sein mystischer Leib weilt; und die Engel steigen auf zum Haupte und nieder zu den Gliedern[1]).

Die grosse Mehrzahl aller griechischen und lateinischen kirchlichen Lehrer vertreten ausdrücklich die Ansicht, dass jeder Gläubige einen besondern Schutzengel habe; man kann diese Lehre als die allgemein verbreitete bezeichnen. Eusebius von Caesarea spricht sich nicht ganz deutlich aus, da er nur im Allgemeinen redet von den schützenden Engeln, welche den Gläubigen von Gott zugetheilt sind[2]). Die Kappadocier und Johannes Chrysostomus lehren jedoch ausdrücklich, dass Alle, welche an Christus glauben und zur Kirche gehören, ihren eigenen Schutzengel haben, der sie wie ein Erzieher leitet und zum Guten führt[3]). Basilius ist jedoch der Ansicht, dass der Schutzengel durch die Sünden vertrieben wird, »wie der Rauch die Bienen und der üble Geruch die Tauben verjagt«[4]). Unter den lateinischen

1) Aug., Enarr. in Ps. XLIV, n. 20 (Migne, P. L. XXXVI, 507): Angeli Dei ascendant et descendant per scalas illas, fiat hoc in Ecclesia . . . . Hoc fit in Ecclesia: ascendunt et descendunt angeli Dei super Filium hominis, quia sursum est Filius hominis, ad quem ascendunt corde, id est caput eius; et deorsum est Filius hominis, id est corpus eius. Membra eius hic sunt, caput sursum est: ascenditur ad caput, descenditur ad membra. Christus ibi, Christus hic.

2) Eusebius Caes., Praeparatio evangelica, l. XIII, c. 13 (Migne, P. Gr. XXI, 1107); Demonstratio evangelica l. III, c. 3 (ibid. XXII, 193).

3) Vgl. Basilius, Adversus Eunomium, l. III, c. 1 (Migne, P. Gr. XXIX, 656 s.); L. de Spiritu sancto, c. 13 (P. Gr. XXXII, 120); Hom. in Ps. XXXIII, c. 5 (P. Gr. XXIX, 364); Hom. in Ps. XLV, c. 2 (ibid. 417—419); Hom. in Ps. XLVIII, c. 9 (ibid. 453). Gregor. Nyss., de vita Mosis (P. Gr. XLIV, 337 s.). Joan. Chrysost., in Matth. hom. LIX, n. 4 (P. Gr. LVIII, 579); in epist. ad Coloss. c. I, hom. III, n. 4 (P. Gr. LXII, 322); s. auch de laudibus Pauli hom. VII (P. Gr. L, 509).

4) Basilius, Hom. in Ps. XXXIII, c. 5: Παντὶ πεπιστευκότι εἰς τὸν Κύριον ἄγγελος παρεδρεύει, ἐὰν μήποτε αὐτὸν ἡμεῖς ἐπὶ τῶν πονηρῶν ἔργων ἀποδιώξωμεν· ὡς γὰρ τὰς μελίσσας καπνὸς φυγαδεύει, καὶ τὰς περιστερὰς δυσωδία ἐξελαύνει, οὕτω καὶ τὸν φύλακα τῆς ζωῆς ἡμῶν ἄγγελον ἡ πολύδακρυς καὶ δυσώδης ἀφίστησιν ἁμαρτία.

Theologen vertreten Hilarius, Ambrosius und Hieronymus eine ähnliche Anschauung wie die griechischen Väter[1]). Wir werden wohl nicht irren, wenn wir diese Ansicht auf den Einfluss der Schriften des Origenes in erster Linie zurückführen. Der heil. Ambrosius redet jedoch noch häufiger von dem Dienste der Engel gegenüber den Gläubigen im Allgemeinen, ohne jedem von diesen einen eigenen himmlischen Beschützer zuzutheilen. Bei Augustinus findet sich gar kein klarer und sicherer Ausspruch über den persönlichen Schutzengel jedes einzelnen Gläubigen, obgleich in seinem ganzen Lehrsystem über die Kirche als Stadt Gottes die Engel eine so wesentliche Stelle einnehmen und obschon er der Thätigkeit der Engel den Auserwählten gegenüber eine so grosse Bedeutung beilegt. Turmel führt diese Auffassung bei Augustinus zurück auf dessen Lehre von der Prädestination, in welcher für eine dauernde Thätigkeit des besondern Schutzengels kein Platz sei, wohl aber für den Dienst der Engel, welche als Vermittler zwischen Gott und den Gläubigen erscheinen, ohne dass jeder einzelne von diesen seinen eigenen Beschützer habe[2]). Thatsache ist dass Cassian, der Gegner der Prädestinationslehre, jedem Menschen nicht nur einen guten, sondern auch einen bösen Engel an die Seite stellt, indem er sich auf den Pastor des Hermas beruft, und die Wahl zwischen dem guten und dem bösen Rathgeber in den freien Willen des Menschen legt[3]). Unter den griechischen Lehrern ist Gregor von Nyssa der einzige welcher ebenfalls lehrt, dass jeder Mensch nicht nur einen guten, sondern auch einen eigenen bösen Engel bei sich habe[4]). Schon in der

1) Hilarius, Tract. in Ps. LXV, n. 18 (Migne, P. L. IX, 429 s.); in Ps. CXVIII, n. 7 (ibid. 506); in Ps. CXX, n. 4 (ibid. 655); in Ps. CXXXIV, n. 17 (ibid. 761). Ambrosius, in Ps. XXXVII, n. 43 (P. L. XIV, 1080); in Ps. XXXVIII, n. 32 (ibid. 1104). Hieronymus, in Jeremiam, XXX, 12. (P. L. XXIV, 903).

2) Revue d'hist. et de littér. religieuses, III (1898), p. 542.

3) Cassianus, Collatio VIII, c. 12, c. 17.

4) Gregor. Nyss., de vita Mosis (Migne, P. Gr. XLIV, 337).

vorconstantinischen Zeit haben wir die Anschauung vorgefunden, dass die Kirchen und die Versammlungen der Gläubigen den Beistand von besondern Engeln geniessen (s. oben S. 117). Auch in der vorliegenden Epoche sprechen sich mehrere kirchliche Lehrer in änlichem Sinne aus. So tröstet Basilius die Priester von Nicopolis, welche gezwungen waren ausserhalb der Stadt Gottesdienst zu halten, weil ein Arianer als Bischof eingesetzt worden war, indem er ihnen sagt, dass der Engel, welcher Aufseher (ἔφορος) der Kirche ist, mit ihnen auszog[1]. Gregor von Nazianz zweifelt nicht, dass nach der Schilderung der Johannes-Apokalypse jede Kirche besondere Schutzengel hat, und er ruft diesen ἔφοροι ein besonderes Lebewohl in seiner Abschiedsrede zu[2]. Auch Johannes Chrysostomus weist hin auf die Engel, welche bei den liturgischen Versammlungen zugegen sind[3], und unter den lateinischen Vätern spricht Ambrosius von den Engeln, die den Kirchen vorstehen[4].

Die Hülfe, welche die himmlischen Geister, sei es als beständige Schutzengel oder als Diener Gottes in der Leitung der Gläubigen im Allgemeinen, den Gliedern der Kirche angedeihen liessen, war eine mannigfache. Der Dienst derselben wird zunächst bezeichnet als ein Schutz vor den Gefahren, welche von Seiten feindlicher Mächte den Gläubigen drohen. Wie die Städte durch ihre festen Mauern vor feindlichen Ueberfällen geschützt sind, so die Seele des Christen durch den Schutzengel[5]. Diese werden ferner bezeichnet

---

1) Basilius, epist. cl. II n. CCXXXVIII (Migne, P. Gr. XXXII, 889).

2) Gregor. Naz., oratio XLII, Supremum vale, c. 9, 27 (Migne, P. Gr. XXXVI, 469, 492).

3) Joannes Chrys., Hom. de ascensione Domini, c. 1 (Migne, P. Gr. L, 443).

4) Ambrosius, Expositio in Ps. CXVIII, sermo I, c. 9—10 (Migne, P. L. XV, 1267 ss.).

5) Basilius, Hom. in Ps. XXXIII, c. 5 (Migne, P. Gr. XXIX, 364). Vgl. Hilarius, Tract. in Ps. CXXXIV, n. 17 (Migne, P. L. IX, 761).

als die Erzieher (παιδάγωγοι) und die Hirten der Gerechten, welche sie zum Guten leiten[1]). Durch ihren Dienst führt uns Gott zur ewigen Seligkeit[2]); sie stehen uns überhaupt bei auf der Pilgerreise hienieden zur ewigen Stadt Gottes im Jenseits, wo sie bereits die Seligkeit geniessen[3]). Mit dem Lichte ihrer Erkenntniss, oder vielmehr mit dem Lichte Gottes, das sie uns vermitteln, erleuchten sie unsern Geist[4]). Sie bringen Gott die Gebete der Gläubigen dar[5]), und legen Fürbitte ein für ihre Schutzbefohlenen[6]). Auch bei den Wundern schliesst Augustinus die Thätigkeit der Engel nicht aus[7]). Ueberhaupt kann man sagen, dass nach der An-

1) Basilius, L. de Spiritu sancto, c. 13 (Migne, P. Gr. XXXII, 120); adv. Eunomium, l. III, c. 1 (ibid. XXIX, 655). Joannes Chrys., in epist. ad Coloss. c. I, hom. III, n. 4 (P. Gr. LXII, 322).

2) Hilarius, Tract. in Ps. CXX, n. 4 (Migne, P. L. IX, 655).

3) Augustinus, Enarr. in Ps. LXII, n. 6 (Migne, P. L. XXXVI, 751).

4) Augustinus, Enarr. in Ps. CXVIII, sermo XVIII, n. 4 (Migne, P. L. XXXVII, 1553): Deus itaque per seipsum, quia lux est, illuminat pias mentes, ut ea quae divina dicuntur vel ostenduntur intelligant. Sed si ad hoc ministro utitur angelo, potest quidem aliquid agere angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei et per hanc intelligat; sed ita dicitur intellectum dare homini et quasi, ut ita dicam, intellectuare hominem, quemadmodum quisquam dicitur lucem dare domui vel illuminare domum, cui fenestram facit, cum eam non sua luce penetret et illustret, sed tantummodo aditum quo penetretur atque illustretur aperiat.

5) Aug., Enarr. in Ps. LXXVIII, n. 1 (Migne, P. L. XXXVI, 1009): Nam et angeli quae hominibus nuntiant, nescientibus nuntiant; quae autem Deo nuntiant, scienti nuntiant, quando illi offerunt orationes nostras, et ineffabili modo de actibus suis aeternam veritatem tanquam legem incommutabilem consulunt. Vgl. Aug. epist. CXL, c. 69: Annuntiant angeli non solum nobis beneficia Dei, sed etiam preces nostras illi. — Hilarius, Tract. in Ps. CXXIX, n. 7 (Migne, P. L. IX, 722). Comment. in Matth. c. XVIII, n. 5 (ibid. 1020).

6) Hilarius, in Ps. CXXIX, 7: *Intercessione* itaque horum non natura Dei eget, sed infirmitas nostra. Missi enim sunt propter eos qui haereditabunt salutem: Deo nihil ex his quae agimus ignorante, sed infirmitate nostra ad rogandum et promerendum spiritalis intercessionis ministerio indigente (P. L. IX, 722).

7) Aug., De civitate Dei, lib. X, c. XIII (Migne, P. L. XLI, 291); Porro autem quaecumque miracula, sive per Angelos, sive quocumque modo ita divinitus fiunt, ut Dei unius, in quo solo beata vita est, cul-

schauung der Väter die Wirksamkeit Gottes zum Heile der Menschen durch den Dienst der Engel diesen vermittelt wird.

Dieser Thatigkeit der Engel im Heilsdienste den Menschen gegenüber entspricht von Seiten der letztern die Pflicht, sie zu lieben und zu verehren. Augustinus begründet die Pflicht der Liebe gegen die Engel auf das Gebot der Nachstenliebe, indem er auch diese als unsere Nachsten hinstellt[1]). Von der Verehrung, welche die Gläubigen den Engeln schuldig sind, reden gelegentlich die meisten von den Schriftstellern dieser Epoche; was Eusebius zu Anfang derselben schreibt[2]), drückt die allgemeine Auffassung der kirchlichen Lehrer wie des christlichen Volkes aus. Die Stellung der Engel als selige Geister und als Beschützer der Glaubigen veranlasste ferner die letztern, sie um ihren Beistand anzurufen, in ähnlicher Weise wie man es den Heiligen gegenüber that. Ambrosius fordert, im Anschluss an die Erzahlung über die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, die Christen auf, die Engel anzurufen, damit sie durch deren Fürsprache ihre eigene Unwürdigkeit ersetzen[3]); und an

---

tum religionemque commendent, ea vere ab eis vel per eos, qui nos secundum veritatem pietatemque diligunt, fieri, ipso Deo in illis operante, credendum est.

1) Augustinus, De doctrina christiana, l. 1, c. 30 (Migne, P. L. XXXIV, 31): Sed utrum ad illa duo praecepta etiam dilectio pertineat angelorum, non irrationabiliter quaeri potest . . . . Jam vero si vel cui praebendum est vel a quo nobis praebendum est officium misericordiae recte proximus dicitur, manifestum est hoc praecepto quo iubemur diligere proximum, etiam sanctos angelos contineri, a quibus tanta nobis misericordiae impenduntur officia, quanta multis divinarum Scripturarum locis animadvertere facile est.

2) Eusebius Caesar., Demonstratio Evangelica, lib. III, c. 3 (Migne, P. Gr. XXII, p. 193): Ἐν τοῖς δογματικοῖς τῶν αὐτοῦ λογων παρειλήφαμεν εἶναί τινας μετὰ τὸν ἀνωτατω Θεον δυναμεις, ἀσωματους τὴν φύσιν καὶ νοερὰς, λογικας τε καὶ παναρέτους, τὸν παμβασιλέα χορευούσας, ὧν πλείους καὶ μέχρι ἀνθρωπων νεύματι τοῦ Πατρος δια τινας σωτηρίους οἰκονομιας ἀποσταλθαι· ἃς δὴ γνωρίζειν καὶ τιμᾷν κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀξίας ἐδιδάχθημεν, μόνῳ τῷ παμβασιλεῖ Θεῷ τὴν σεβασμιον τιμὴν ἀπονέμοντες.

3) Ambrosius, De viduis, c. IX (Migne, P. L. XVI, 264, n. 55): Aegri enim nisi ad eos aliorum precibus medicus fuerit invitatus, pro

einer andern Stelle weist er darauf hin, dass die Engel ihren Schutz denen angedeihen lassen, die sie durch ihre Bitten herbeirufen [1]). Eine besondere sittliche Bedeutung erhielt die Lehre von den Schutzengeln auch noch dadurch, dass der Gedanke an die Gegenwart derselben geeignet ist, die Christen von der Sünde zurückzuschrecken; die kirchlichen Lehrer unterlassen es nicht, in ihren Ermahnungen diesen Beweggrund geltend zu machen [2]).

Die Verehrung gegen die Engel führte dazu, dass den beiden Fürsten unter den himmlischen Geistern Michael und Gabriel, von denen jener in der heiligen Schrift als der Beschützer des Volkes Gottes erscheint, dieser bei der Menschwerdung des Herrn als Bote Gottes ausgesandt wurde, vom IV. Jahrhundert an Kirchen und Oratorien errichtet wurden. Didymus von Alexandrien weist auf eine grosse Zahl von kirchlichen Gebäuden hin, welche Gott unter dem Namen jener beiden Engel erbaut wurden, nicht bloss in Städten, sondern auch in Dörfern und auf den Feldern, und die reichen Schmuck an Gold, Silber und Elfenbein aufwiesen. Diese Kirchen wurden das Ziel der Pilgerfahrten hülfsbedürftiger Gläubigen, welche in jenen den Engeln geweihten Heiligthümern Erhörung ihrer Gebete und Befreiung von ihren Nöthen zu finden hofften [3]). Wir kennen bloss eine jener Kirchen genauer, nämlich das von Constantin d. Gr. bei Constantinopel errichtete Μιχαήλιον, in welchem nach dem

---

se rogare non possunt. Infirma est caro, mens aegra est et peccatorum vinculis impedita, ad medici illius sedem debile non potest explicare vestigium. Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt; martyres obsecrandi, quorum videmur nobis quodam corporis pignore patrocinium vindicare.

1) Ambrosius, Sermo contra Auxentium, de basilicis non tradendis, c. 11 (Migne, P. L. XVI, 1052).

2) Vgl. z. B. Ambrosius, Expositio in Ps. CXVIII sermo I, c. 9 ss. (Migne, P. L. XV, 1267 ss.).

3) Didymus Alex., de Trinitate, l. II, c. 8 (Migne, P. Gr. XXXIX, 592).

Zeugnisse des Sozomenos zahlreiche Wunder geschahen [1]). Die Mittheilung des Didymus wird bestätigt durch die Angaben von Theodoret über die in Phrygien und Pisidien zahlreich vorhandenen Oratorien des heil. Michael [2]). Es scheint, dass in diesen Gegenden der Cult der Engel ein abergläubischer war, denn die Synode von Laodicea (in der Phrygia Pacatiana) verbot, die Engel zu verehren und redet dabei von »verborgener Abgötterei« [3]). Auch sonst waren die kirchlichen Lehrer darauf bedacht, der Engelverehrung ihre richtige Bedeutung zu erhalten [4]). Die obigen Nachrichten über Kirchen, welche die Namen der Engel Michael und Gabriel trugen, beziehen sich wesentlich auf den Orient; im Abendlande treffen wir nicht lange nachher ebenfalls dem heil. Michael geweihte Oratorien. Die Errichtung von Kirchen zu Ehren des »Fürsten der Engel« hatte zur Folge, dass in den einzelnen derselben auch ein besonderer Festtag als Jahrestag der Einweihung dieser Gotteshäuser begangen wurde [5]); im V. und VI. Jahrhundert finden wir ein derartiges Fest des heil. Michael sowohl im Orient wie im Abendland bezeugt. Auf diese Weise gewann die Verehrung desselben in der Liturgie eine ähnliche Bedeutung wie die Festtage der Heiligen sie hatten.

6. Der Zusatz „communio sanctorum“ im apostolischen Glaubensbekenntniss.

Im Anschluss an die vorhergehenden Ausführungen drängt sich die Frage auf nach dem Ursprung und der Bedeutung

1) Sozomenos, Historia eccl. l. II, c. 3.

2) Theodoret, in Coloss. II, 18. (Migne, P. Gr. LXXXII, 613).

3) Concil von Laodicea, can. 35 (ed. Mansi, II, 563); vgl. Hefele, Conciliengeschichte, I [2], S. 768 f.

4) Augustinus erklärt an mehreren Stellen, dass die Verehrung der Engel eine andere sei, als die Gott allein gebührende Ehre der Anbetung; vgl. z. B. de civitate Dei l. X. c. 19 (Migne, P. L. XLI, 297); Enarr. in Ps. XCVI, c. 12 (P. L. XXXVII, 1246).

5) Duchesne, Origines du culte chrétien, p. 264 s.; Krieg, Art. »Feste« in Kraus, Realencyclopädie der christlichen Alterthümer, I, S. 500.

des Zusatzes »communio sanctorum« im apostolischen Symbolum. Mehr oder minder eingehende Untersuchungen hierüber finden sich in den zahlreichen Schriften, welche im Laufe der letzten Jahre über das Symbolum entstanden sind, ohne dass es jedoch gelungen wäre eine allseitig befriedigende Lösung zu geben [1]). Ich schmeichle mir nicht, diese Lösung gefunden zu haben; allein mehrere strittige Punkte können doch auf Grund der in der vorliegenden Studie gewonnenen Resultate in ein klareres Licht gerückt werden.

Es handelt sich bei der Untersuchung um die drei folgenden Fragen: 1. Wann und wo ist der Zusatz in das Symbolum hineingekommen? 2. Welches war der genaue Sinn, welcher dabei ursprünglich den beiden Ausdrücken »sancti« und »communio« beigelegt wurde? 3. Welches waren die besondern Motive, die den Zusatz veranlasst haben? Die drei Fragen hängen auf das engste zusammen, weil die Antwort auf die beiden letzteren durch die Klarstellung der ersten bedingt ist, und auch die zwei letzten nicht getrennt von einander beantwortet werden können.

---

1) Die beste Behandlung der Quellen für unseren Gegenstand bietet das tüchtige Werk von Kattenbusch, Das apostolische Symbol, B. I (1894), S. 102—130, 158—188. Vgl. dazu den Art. „Apostolisches Symbol“ von A. Harnack in der Realencyclopädie für protestantische Theologie, 3. A. I, S. 741 ff.; E. Hümpel, Nicetas, Bischof von Remesiana (Diss., 1895); Dom G. Morin, O. S. B., Nouvelles recherches sur l'auteur du „Te Deum“ in der Revue bénédictine, XI (1894), S. 49—77, 337—345. — Unter den Darstellungen sind hervorzuheben: A. Harnack, Das Apostol. Glaubensbekenntniss, 1893, S. 31 ff., und die Antwort auf Cremers Streitschrift (Hefte zur christl. Welt, 3, S. 11 f.); H. Cremer, Zum Kampf um das Apostolikum. Eine Streitschrift gegen Harnack, 1893, S. 13 ff.; Th. Zahn, Das apost. Symbolum, 1893, S. 88 ff.; O. Zöckler, Zum Apostolikum-Streit, 1893, S. 54 ff. Von katholischen Autoren sind zu verzeichnen: Dom S. Baeumer, O. S. B., Das Apost. Glaubensbekenntniss, 1893, S. 217 ff.; C. Blume, S. J., Das Apost. Glaubensbekenntniss, 1893, S. 171 ff. Der zweite Theil des Werkes von B. Dörholt, Das Taufsymbolum der alten Kirche (I. Theil 1898) steht noch aus. — Eine gute Orientirung bietet der Art. „Gemeinschaft der Heiligen“ von J. Köstlin in der Realenc. für prot. Theol. VI. S. 503—507.

Am sichersten ist die Antwort auf die erste Frage. Es steht fest, dass vor dem V. Jahrhundert der Zusatz nirgends bezeugt ist; ferner, dass derselbe sich in keinem morgenländischen Glaubensbekenntniss findet; endlich, dass unter den abendländischen Symbolen mit voller Sicherheit nur solche aus Gallien ihnen bieten. Der erste nämlich, welcher unzweifelhaft das Vorhandensein der »communio sanctorum« in dem in seiner Kirche gebrauchten Symbolum bezeugt, ist Faustus von Reji (Riez in Südfrankreich), welcher zwischen den Jahren 449 und 462 Bischof dieser Stadt wurde und kurz nach 485 gestorben ist. In der von ihm herrührenden Schrift »de Spiritu sancto« erwähnt er die Worte »sanctorum communionem« gleich nach »sanctam ecclesiam« als im Symbol vorhanden[1]). Ferner ist Faustus vielleicht der Verfasser von zwei Homilien über das Glaubensbekenntniss, welche der bekannte Symbolforscher Caspari zuletzt herausgegeben hat[2]), und von denen eine zu dem Zusatz eine kurze Erklärung enthält. Demselben Faustus wird auch meistens ein Tractat zugeschrieben, welchen zuerst Caspari als »Tractatus Faustini de symbolo« edierte[3]), und den dieser Herausgeber nicht für ein unmittelbares Werk des Faustus, sondern für einen Auszug aus dessen Homilien hält, welchen ein Verehrer desselben im VI. oder spätetens im VII. Jahrhundert angefertigt habe. Wie dem auch sei, jedenfalls steht fest, dass das Bekenntniss der Kirche von Riez um die Mitte

---

1) Faustus Reiensis, De Spiritu sancto, l. I, c. 2 (ed. Engelbrecht, Corp. Script. eccl. lat. XXI, 104). Zu vergleichen ist W. Bergmann, Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtlitteratur des 5. und 6. Jahrhunderts. I. Faustus von Reji. Leipzig 1898. Die Schrift „de Spir. s.“ ist doch wohl als Werk dieses Faustus anzusehen.

2) Caspari, Ungedruckte .... Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, II, 183—213; Kirchenhistorische Anecdota, I, S. 315 ff. Vgl. Bergmann, a. a. O. Die Predigten stammen jedenfalls aus Gallien und gehören etwa dem ausgehenden V. Jahrhundert an.

3) Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, S. 250 ff.

des V. Jahrhunderts das »communio sanctorum« enthielt, und zwar deutet die Art und Weise, wie Faustus in der zuerst erwähnten Schrift sowie in der zweiten der beiden Homilien von dem Zusatz spricht, mit Sicherheit darauf hin, dass diese Worte nicht nur in seiner Kirche, sondern überhaupt in den südgallischen Kirchen schon seit längerer Zeit Geltung hatten. Das Gleiche ergibt sich aus dem seit der Untersuchung Kattenbusch's (a. a. O. I, 165 ff.) unzweifelhaft dem heil. Caesarius, 502—542 Bischof von Arles, zugehörigen Sermo »de Symboli fide et bonis moribus«, worin der Artikel über die Kirche den Zusatz ebenfalls aufweist[1]); ferner aus mehreren andern aus dem Ende des V. oder dem VI. Jahrhundert stammenden Reden über das Symbol, welche kirchlichen Lehrern Galliens zugehören[2]). Es steht somit fest, dass die Symbole der Kirchen Galliens um die Mitte des V. Jahrhunderts den Zusatz »communio sanctorum« als überlieferten Bestandtheil enthielten.

In derselben Richtung ist meiner Ansicht nach das Zeugniss der »Explanatio symboli« eines Bischofs Nicetas zu verwerthen, welche zuletzt von Caspari als Werk des Nicetas von Aquileja (454—485) herausgegeben wurde[3]). Es ist nämlich sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht absolut sicher, dass in dem in der »Explanatio« erklärten Taufbekenntniss der Zusatz vorkam[4]). Nun

1) Sermo CCXLIV inter Opp. S. Augustini, Append. (Migne, P. L. XXXIX, 2194 ss.).

2) Sermones CCXL bis CCXLIII, ibid. (Migne, l. c. 2189 ss.).

3) Caspari, Kirchenhistorische Anecdota, S. 341—360.

4) Nicetas von Aquileja, Auslegung des Symbols (ed. Caspari, Kirchenhist. Anecdota I, 355 f.). Der ganze für uns in Betracht kommende Passus lautet: Post professionem beatae trinitatis iam profiteris, te credere *sanctae ecclesiae catholicae.* Ecclesia quid aliud, quam sanctorum omnium congregatio? Ab exordio enim saeculi sive patriarchae, Abraham et Isaac et Jacob, sive prophetae, sive apostoli, sive martyres, sive caeteri iusti, qui fuerunt, qui sunt, qui erunt, una ecclesia sunt, quia, una fide et conversatione sanctificati, uno spiritu signati, unum corpus effecti sunt; cuius corporis caput Christus esse perhibetur,

hat Kattenbusch (a. a. O. I, 107 ff.) nachgewiesen, dass ein Bischof von Aquileja aus dem V. Jahrhundert nicht wohl der Verfasser unserer Abhandlung sein kann [1]); er möchte am ehesten an einen gallischen Bischof des Namens Nicetas als Autor denken (S. 122 ff.). Allein die grösste Wahrscheinlichkeit spricht doch dafür, dass der Verfasser der Bischof Nicetas von Romatiana ist, über dessen schriftstellerische Thätigkeit sich ein kurzer Bericht bei Gennadius findet [2]), und dass derselbe identisch ist mit dem gleichnamigen Freunde des Paulinus von Nola, an den dieser eines seiner Gedichte gerichtet hat [3]). Aus der poetischen Schilderung Paulinus' geht hervor, dass Nicetas ein Missionsbischof war, der in

---

ut scriptum est. Adhuc amplius dico. Etiam angeli, etiam virtutes et potestates supernae in hac una confoederantur ecclesia, apostolo nos docente, quia *in Christo reconciliata sunt omnia, non solum quae in terra sunt, verum et quae in coelo.* Ergo in hac una ecclesia crede te *communionem* consecuturum esse *sanctorum.* Scito, unam hanc esse ecclesiam catholicam in omni orbe terrae constitutam; cuius communionem debes firmiter retinere. Sunt quidem et aliae pseudoecclesiae, sed nihil tibi commune cum illis, ut puta Manichaeorum, Cataphriguarum, Marcionistarum vel caeterorum haereticorum, sive schismaticorum, quia iam desinunt istae ecclesiae esse sanctae, siquidem daemoniacis deceptae doctrinis aliter credunt, aliter agunt, quam Christus (?) Dominus mandavit, quam apostoli tradiderunt. — Möglich ist es immerhin, dass die Stelle bloss eine Erklärung des Begriffes der „sancta ecclesia catholica" enthält, welche zur Besprechung der „Gemeinschaft der Heiligen" Veranlassung bot. Allein das Wahrscheinlichste ist doch, dass „communio sanctorum" in dem Symbol vorkam: der ganze Passus, besonders die Stelle „*crede* te *communionem* consecuturum esse *sanctorum*" lässt sich nur dann in natürlicher Weise erklären. S. jedoch Harnack, Realencyclopädie, 3. A. I, 754.

1) Vgl. E. Hümpel, Nicetas, Bischof von Remesiana, S. 84—89.

2) Gennadius, de viris illustribus, ed. Czapla, Münster 1898, S. 56, cap. XXII. Vgl. die Bemerkungen Czapla's und die dort citirte Litteratur.

3) O. Bardenhewer, Art. Nicetas, Bischof von Romatiana, im Kirchenlexikon, 3. Aufl., IX, 263 ff.; Morin, Revue bénédictine, XI (1894), S. 61 ff.; Hümpel, Nicetas, Bischof von Remesiana, besonders S. 98 ff.; Zahn, Neue Beiträge zur Geschichte des apost. Symbolums, in Neue kirchl. Zeitschr. VII (1896), S. 106 ff. — Dagegen Kattenbusch, Theol. Literaturzeitung, 1896, Nr. 11, Sp. 301 f.

Dacien wirkte[1]); und die Stadt »Rometiana« des Gennadius ist alsdann identisch mit »Remesiana«, in der Gegend des heutigen Palanka in Serbien. Indem Harnack von der Identität des Verfassers der »Explanatio« mit Nicetas von Romesiana ausgeht, eröffnet sich ihm die Möglichkeit, da Beziehungen zwischen Pannonien und Gallien nicht fehlen, das gallische Symbol um 500 mit seiner »communio sanctorum« als unter dem indirekten Einfluss der Katechesen Cyrills (über Remesiana in Pannonien und Aquileja) entstanden zu denken[2]). Diese Erklärung über die Aufnahme des »comm. ss.« ins Symbolum wurde, wie mir scheint mit Recht, von Köstlin (Realenc.[3] VI, 504) abgelehnt. Es wäre doch zu auffallend, wenn ein Zusatz in das gallische Symbol gekommen wäre durch den Einfluss der Katechesen Cyrills, ohne dass in Jerusalem selbst oder in einer orientalischen Kirche überhaupt eine ähnliche Beeinflussung des Taufbekenntnisses vorliegt; und ferner, dass dieser Zusatz durch einen Missionsbischof Daciens den fest organisierten südgallischen Kirchen vermittelt worden wäre, und dies ohne dass Zwischenstationen in norditalienischen Kirchen sich nachweisen lassen. Meiner Ansicht nach muss man den umgekehrten Weg einschlagen. Ein Punkt steht fest: um die Mitte des V. Jahrhunderts hatten die gallischen Symbole sicher den Zusatz »comm. ss.« und zwar höchst wahrscheinlich schon seit längerer Zeit; ausserdem finden wir bloss noch die Andeutung in der »Explanatio« des Nicetas über dieses Symbolglied, während es sich im Taufbekenntniss keiner andern Kirche ausser Gallien vorfindet. Wenn somit Nicetas von Remesiana den Zusatz thatsächlich in seinem Symbol hatte, so liegt es doch am nächsten, dies auf gallischen Einfluss zurückzuführen und anzunehmen, Nicetas habe das Symbol einer gallischen Kirche benutzt. Harnack weist mit Recht

---

1) Paulinus Nolanus, Poëma XVII (Migne, P. L. LXI, 483 ss.); vgl. Epist. XXIX, n. 14 (ibid. 321) und Poëma XXVII.

2) A. Harnack, Art. Apost. Symbolum, Realencyclop.[3], I, S. 754.

darauf hin, dass Beziehungen zwischen Pannonien und Gallien nicht fehlen. Wir brauchen nur an Hieronymus zu erinnern. Die gallischen Schulen zogen junge Leute aus verschiedenen Provinzen des abendländischen Römerreiches an. Diese Beziehungen konnten sich ebenso leicht von Gallien nach Pannonien als umgekehrt geltend machen. Es ist nicht unmöglich, dass Nicetas in seiner Jugend in Gallien weilte und dort seine wissenschaftliche und theologische Ausbildung erhielt. Vielleicht datieren bereits von damals Beziehungen zu Paulinus, welche das enge Verhältniss zwischen den beiden gleich bei dem ersten Besuche des Nicetas in Nola im Jahre 398 besser erklären, als wenn Paulinus ihn bei dieser Gelegenheit zum ersten Male sah. Möglicherweise weilte sogar die Familie des Nicetas eine Zeit lang in Gallien. Alle diese Hypothesen sind nicht ausgeschlossen; wir haben für jede derselben Belege aus jener Zeit. So scheint sich mir die Aehnlichkeit des Symbols, welches Nicetas in seiner kirchlichen Thätigkeit als Missionsbischof benutzte, mit den gallischen Taufbekenntnissen am besten zu erklären, wenn wir annehmen, dass jener sein Symbol von Gallien aus erhielt. Das Zeugniss der »Explanatio« würde in diesem Falle für die gallischen Symbole am Ausgange des IV. Jahrhunderts gelten, und dies passt am besten zu der oben gewonnenen Erkenntniss über die Eigenthümlichkeiten der Taufbekenntnisse gallischer Kirchen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass man zur Beantwortung der zweiten oben gestellten Frage über den Sinn der Worte »communio sanctorum« nicht vom biblischen Sprachgebrauche auszugehen hat, wie Zöckler (S. 49) thut, sondern von der für Gallien massgebenden kirchlichen Litteratur des IV. und V. Jahrhunderts. Die Form »sanctorum« wäre nach Zahn (S. 92 ff.) am ehesten als Genitiv des Neutrum zu fassen. Da nämlich das Symbolstück ohne Frage in der südgallischen Kirche seit alter Zeit enthalten gewesen sein muss, so hält er es für recht wahrscheinlich, dass die lateinischen Worte Ueber-

setzung eines griechischen Originals sind; dies könnte dann aber kaum anders gelautet haben als τὴν κοινωνίαν τῶν ἁγίων, was nach griechischer Kirchensprache nichts anderes heissen würde als »Antheilnahme an den heiligen Dingen«[1]). Es wäre also hier der Glaube bekannt, dass man in den Sakramenten, besonders im Abendmahl, die darin dargebotenen Gaben wirklich empfange. Diese Erklärung, nach welcher das Stück des Symbolums ursprünglich den Glauben an die Wirksamkeit der Sakramente bezeugen sollte, ist von Zöckler (S. 51—53) mit Recht zurückgewiesen worden. In der That beweisen die von Zahn beigebrachten Argumente dieselbe keineswegs; und speziell der Passus im Ps.-Augustinischen Sermo 241, der einen südgallischen Theologen um 500 zum Verfasser hat, hat sicherlich nicht den Sinn, welchen Zahn ihm geben will[2]). Der Genitiv »sanctorum« wird von allen

---

1) Doch findet sich bei kirchl. Schriftstellern der Ausdruck κοινωνία in Verbindung mit ἅγιοι auch in anderem Sinne, z. B. bei Athanasius, Epist. ad Dracontium, n. 4 (Migne, P. Gr. XXV, 528). Hier mahnt nämlich Athanasius, man müsse sein Leben nach dem Beispiel der Heiligen und der Väter einrichten (κατὰ σκοπὸν τῶν ἁγίων καὶ τῶν πατέρων πολιτεύεσθαι); wenn man sich von ihnen trennt, wird man ihrer Gemeinschaft verlustig (ἀλλότριοι καὶ τῆς τούτων κοινωνίας γενόμεθα).

2) Die Stelle lautet (Sermo CCXLI, n. 4, Migne, P. L. XXXIX, Appendix, 2191): Credo sanctam Ecclesiam catholicam. Bene Symbolum Ecclesiam catholicam nominavit et sanctam, quia multae ecclesiae haereticorum sunt; sed quae non est catholica, nec sancta dici potest. Sequitur, *Sanctorum communionem.* Credentes ergo sanctam Ecclesiam catholicam, sanctorum habentes communionem, quia ubi est fides sancta, ibi est et sancta communio, credere vos quoque in corpore resurrectionem et remissionem peccatorum oportet. Omne sacramentum Baptismi in hoc constat, ut resurrectionem corporum et remissionem peccatorum nobis a Deo praestanda credamus. — Der Verfasser folgert aus dem Glauben an die heilige Kirche und aus der Antheilnahme an der Gemeinschaft der Heiligen, dass auch die Auferstehung des Leibes und die Vergebung der Sünden zu glauben sind. Dann gibt er für die letztern Artikel einen eigenen Beweis in der Wirksamkeit des Taufsakramentes. Es folgt somit keineswegs aus der Erwähnung der Taufe, dass unter „sancta communio" die rechte Abendmahlsfeier zu verstehen sei, wie Zahn will.

bekannten Erklärern des Artikels aus dem V. und VI. Jahrh. maskulinisch genommen, und dies ist jedenfalls festzuhalten. Wer sind aber die »*sancti*«? Bis gegen Ende des II. Jahrhunderts bezeichnete man bekanntlich sehr oft die Christen überhaupt mit ἅγιοι; allein vom Anfange des III. Jahrhunderts an wird diese Bezeichnung für Christen selten und im IV. Jahrhundert kommt sie kaum noch vor. Als charakteristisch ist der Gebrauch der Bezeichnung »communio sanctorum« für die kirchliche Gemeinschaft in einem Sermo des heil. Augustinus und in zwei donatistischen Schriftstücken hervorzuheben [1]). Hier wird somit »sancti« in dem alten Sinne gebraucht. Allein es ist zu bemerken, dass Augustinus jene Bezeichnung an einer Stelle gebraucht, wo er von dem Ausschluss der Patripassianer aus der Kirche spricht [2]); und in den Stücken donatistischen Ursprunges wird der Ausdruck »communio sanctorum« im Gegensatze zu notorischen Sündern angewendet [3]). Dann stellten die Donatisten bekannt-

1) Soviel ich sehe, kommt die Bezeichnung bloss an diesen drei Stellen vor in der afrikanischen christl. Litteratur jener Zeit. Nach einer Bemerkung von Zahn, Das apost. Symb. S. 91, Anm. 3 nennt G. v. Zezwitsch, System der Katechetik II [2], 1, 123 die drei Stellen als die einzigen bisher nachgewiesenen; das letztere Werk konnte ich nicht einsehen.

2) Augustinus, Sermo LII, c. III, n. 6 (Migne, P. L. XXXVIII, p. 357): Excidit nobis, quosdam male intelligentes vocari Patripassianos, qui dicunt ipsum Patrem natum ex femina, ipsum Patrem passum, ipsum esse Patrem qui est Filius, duo esse nomina, non res duas. Et removit istos Ecclesia catholica a *communione sanctorum*, ne aliquem deciperent, ut separati litigarent. — Zahn (S. 53) weist noch auf folgende Stelle bei Augustinus hin (Sermo CXVII, c. 4, Migne, l. c. 665): Si natus est Patri Filius, erat Pater antequam ei Filius nasceretur. Hoc respuit fides, respuunt aures catholicae; anathematur, extra est qui hoc sapit, non pertinet ad *participationem societatemque sanctorum*.

3) Epist. ad Flavium Marcellinum (Migne, P. L. XLIII, 835 inter Opp. S. Aug.): Si apostoli . . . in ecclesia zizania, i. e. filios diaboli pullulantes, in sanctorum communione dimittendos esse didicissent. — Epistula *Cabarsussitani concilii* (cit. von Augustinus, in Ps. XXXVI, Migne, P. L. XI, 1185 ss.): Decrevimus omnes sacerdotes Dei . . . . hunc eumdem Primianum . . . quod incestos cum sanctorum communione miscuerit . . . a sacerdotali choro perpetuo esse damnatum.

lich den Grundsatz auf, dass in der Kirche kein Sünder geduldet werden könne und ihre Gemeinschaft darum die reine, wahre Kirche bildete. So erklärt sich der Gebrauch des Wortes »sancti« in dem angegebenen Sinne theils aus dem Zusammenhange in welchem dieses vorkommt, theils aus den besondern kirchlichen Verhältnissen Afrika's; für den Ursprung und den Sinn des »comm. sanct.« im gallischen Symbol lässt sich daraus keine Schlussfolgerung ziehen. Der erwähnte donatistische Grundsatz hat viel Aehnlichkeit mit der Anschauung der Novatianer über die Kirche als die Gemeinschaft der Reinen. In Gallien gab es ebenfalls novatianische Gemeinden. Hier waren somit am Ende des III. Jahrhunderts ähnliche Verhältnisse gegeben wie in Afrika zur Zeit des donatistischen Streites. Damals hätte man möglicherweise auch in Gallien die katholische Kirche gegenüber der Anmassung der Novatianer als die Gemeinschaft der Heiligen in dem obigen Sinne bezeichnen können. Allein die litterarischen Quellen bieten für diese Annahme nicht den mindesten Anhaltspunkt. Die weitaus am meisten gebräuchliche, man kann sagen die stehende Bedeutung des Wortes »sancti« im IV. und V. Jahrhundert war die gleiche, welche wir heute mit dem Worte »Heilige« verbinden: es bezeichnet vollkommene, vollendete Gerechte, welche als solche im Gottesreiche eine besonders hervorragende Stellung einnehmen. In diesem Sinne nun ist der Ausdruck in allen Erklärungen gallischer Schriftsteller zu dem betr. Artikel des Symbolums genommen, welche wir aus dem V. und VI. Jahrhundert besitzen, und dem entsprechend wird die »communio sanctorum« behandelt. Nicetas nennt die Kirche die »congregatio sanctorum« und begreift darin alle Gerechten von Anfang an zugleich mit den Engeln, genau in dem gleichen Sinne wie wir es eingangs dieses Abschnittes bei verschiedenen kirchlichen Lehrern vorgefunden haben (s. oben S. 132 ff.). Er schliesst dann daraus: »Ergo in hac una ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum«, wo »sancti«

offenbar in dem gleichen Sinne zu nehmen ist wie vorher. »Communio« ist in abstractem Sinne genommen, und die »Gemeinschaft der Heiligen« bezeichnet hier ein geistiges Gut, welches demjenigen zu Theil wird, welcher in der Kirche ist; ausserhalb der katholischen Kirche gibt es keine Möglichkeit, dieses Gut zu erreichen[1]). Ich glaube nicht, dass der Futur »consecuturum« so zu urgieren ist, als ob die Theilnahme an diesem Gute erst im Jenseits erlangt werde; vielmehr scheint mir folgendes der Sinn der Stelle zu sein: Wer zur katholischen Kirche gehört, der ist ein Glied an demselben Leibe Christi, den die »Heiligen«, d. h. alle auserwählten Gerechten bilden. Die Verbindung mit diesen durch die Zugehörigkeit zur Kirche ist jenes Gut, die »Gemeinschaft der Heiligen«. Sie verleiht zugleich die Anwartschaft darauf, dereinst im himmlischen Reiche in ihre Gesellschaft aufgenommen zu werden. Der ganzen Ausführung liegt eine echt augustinische Auffassung zu Grunde. In der zweiten der beiden Homilien über das Taufbekenntniss, welche Caspari dem Bischof Faustus von Reji zuschreibt, findet sich keine Erklärung des »comm. sanct.«, sondern der Verfasser schliesst daran bloss die Ermahnung, die Heiligen in der rechten Weise zu verehren; er denkt sich unter den »sancti« nichts anderes als die »Heiligen« im specifischen Sinn[2]). Auch in dem von Faustus stammenden oder auf seinen Schriften beruhenden »Tractatus de symbolo« wird

1) S. den Text oben S. 217, Anm. 4.

2) Faustus von Reji, Homilie II über das Symbol (ed. Caspari, Kirchenhist. Anecdota, I, p. 338): Credamus et *sanctorum communionem*, sed sanctos non tam pro dei parte, quam pro dei honore veneremur. Non sunt sancti pars illius, sed ipse probatur pars esse sanctorum. Quare? quia, quod sunt, de illuminatione et de similitudine eius accipiunt, in sanctis autem non res dei, sed pars dei est. Quicquid enim de deo participant, divinae est gratiae, non naturae. Colamus in sanctis timorem et amorem dei, non divinitatem dei, colamus merita, non quae de proprio habent, sed quae accipere pro devotione meruerunt. Digne itaque venerandi sunt, dum nobis dei cultum et futurae vitae desiderium contemptu mortis insinuant.

nur eine Anwendung gemacht auf die Verehrung der Reliquien der Heiligen und zwar in polemischem Sinne gegen solche, welche von einer solchen Verehrung nichts wissen wollen, also wohl gegen Anhänger des Vigilantius [1]). Auch in der oben (S. 221) erwähnten Predigt ist »sancti« im Sinne von »Heiligen« aufzufassen; der Verfasser sagt nämlich: Wo der heilige Glaube ist, da ist auch die heilige Gemeinschaft; desshalb haben diejenigen, welche im wahren Glauben in der heiligen katholischen Kirche leben, auch die Gemeinschaft der Heiligen. Dabei ist »communio« offenbar als Abstractum zu nehmen, in Parallele mit »fides«. Eine doppelte Beziehung erhält die »communio« gegenüber den »Heiligen«, d. h. den »in demselben Glauben, welchen auch wir übernommen haben Verstorbenen«, in einer weitern von einem gallischen Verfasser stammenden Predigt, nämlich: die Gläubigen auf Erden sollen in Verbindung (societas) bleiben mit den Heiligen und die Gemeinschaft der Hoffnung festhalten, offenbar der Hoffnung auf die Theilnahme am himmlischen Lohne [2]). In einem andern Sinne wird in dem Sermo 240 die »comm. sanct.« auf das Jenseits bezogen, indem der Verfasser dieser Predigt darin ausgedrückt findet, dass die Gaben des heiligen Geistes, welche in diesem Leben verschieden sind, in der Ewigkeit in allen Auserwählten gleich sein werden; was einer

---

1) Tract. de Symbolo (ed. Caspari, Alte und neue Quellen, 273 ss.): Illos hic sententia illa confundit, qui sanctorum et amicorum Dei cineres non in honore debere esse blasphemant, qui beatorum martyrum gloriosam memoriam sacrorum reverentia monumentorum colendam esse non credunt. In Symbolum praevaricati sunt, et Christo in fonte mentiti sunt, et per hanc infidelitatem in medio sinu vitae locum morti aperuerunt, ubi secundum Symbolum donatur abremissio peccatorum.

2) Sermo CCXLII inter Ps.-Augustin., n. 4 (Migne, P. L. XXXIX, 2193): Sanctorum communionem: id est, cum illis sanctis, qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt, societate et spei communione teneamur. — Der Satz wörtlich wiederholt in einer spätern Compilation, Sermo de symbolo, c. 13 (Migne, P. L. XL, 1197).

aus den Heiligen weniger in sich hatte, wird er durch Theilnahme an der Tugend eines Andern erhalten[1]).

Bei den kirchlichen Lehrern Galliens im V. und VI. Jahrhundert herrscht somit völlige Uebereinstimmung darüber, dass die »sancti« die auserwählten Gerechten sind; bisweilen wird der Begriff beschränkt auf die Martyrer oder die vollkommenen »Heiligen«; in andern Schriften werden überhaupt alle Christen, welche zur himmlischen Glorie gelangt sind, darin einbegriffen. »Communio« wird in denjenigen unter den besprochenen Stellen, welche Andeutungen über den Begriff des Wortes enthalten, in abstractem Sinne genommen und bedeutet ein religiöses Gut, das in der Kirche verliehen wird. Dem steht nicht entgegen, dass das Wort allein gebraucht oder in Verbindung mit »sancta, dominica« u. dgl., bei den abendländischen Schriftstellern des IV. und V. Jahrhunderts in der Regel die äussere kirchliche Gemeinschaft bezeichnet[2]). Wir finden nämlich »comm.«, auch abgesehen von den oben besprochenen Erklärungen gallischer Prediger zum Symbolum, von der Vereinigung der Gläubigen in der Kirche ohne jene besondere Beziehung auf die äussere Zugehörigkeit zu ihr im Gegensatz zu Häresie und Schisma[3]), und in abstraktem Sinne von der Verbindung mit Christus und durch ihn mit

---

1) Sermo CCXL, inter Ps.-Augustin., n. 1 (Migne, P. L. XXXIX, 2189): *Sanctorum communionem:* quia dona sancti Spiritus licet in hac vita diversa sint in singulis, in aeternitate tamen erunt communia in universis, ut quod quisque sanctorum minus habuit in se, hoc in aliena virtute participet.

2) Vgl. z. B. Hilarius, de synodis, c. 4 (Migne, P. L. X, 483); c. 8 (ibid. 485); ad Constantium Aug. lib. I, c. 5 (ibid. 560); contra Constantium imp. c. 2 (ibid. 578 s.). Ambrosius, ep. XIII, ad Theodosium, (Migne, P. L. XVI 990 ss.) und an mehreren andern Stellen. Optatus, de schism. Donat. II, 11 ss. (Migne, P. L. XI, 964 ss.); VI, 3 (ibid. 1070). S. oben S. 222.

3) Dies ist nicht bloss bei afrikanischen Autoren der Fall; vgl. z. B. Zeno, Lib. II, Tractatus XIV, n. IV (Migne, P. L. XI, 438): Quod convenit cum ea, fidelium communionis sanctae significabat sacramentum. Thamar concepit in utero, Ecclesia corde concepit: illa semine, haec verbo (etc.).

Gott in der ewigen Seligkeit gebraucht [1]). So steht von dieser Seite nichts im Wege, in den obigen Stellen »communio« in abstraktem Sinne zu nehmen. Der Zusatz »comm. sanct.« bedeutet somit die innere, religiöse Verbindung der Gläubigen als der Glieder am mystischen Leibe Christi mit den übrigen Gliedern dieses Leibes, besonders mit den auserwählten, vollkommenen Gerechten, welche der Zugehörigkeit zum himmlischen Reiche Gottes absolut sicher sind, und durch ihre Fürbitte den noch auf Erden pilgernden Gläubigen zu Hülfe kommen können. Es ist jene Auffassung der religiösen Gemeinschaft, welche in zahlreichen Stellen der Werke kirchlicher Lehrer der vorliegenden Epoche erscheint (s. oben S. 132 ff.). Diese Verbindung ist ein hohes geistiges Gut, das in der Kirche verliehen wird, ganz ähnlich dem im Symbolum folgenden »remissionem peccatorum« [2]). Ich sehe nun keine Schwierigkeit die uns hindern würde anzunehmen, dass diese Bedeutung die ursprüngliche ist. dass der Zusatz in diesem Sinne in das Symbolum aufgenommen wurde. Ein Gegensatz gegen eine Häresie braucht nicht die Veranlassung der Aufnahme jenes Zusatzes gewesen zu sein [3]). Die Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen genügt meiner Ansicht nach als Motiv für die Einfügung des Zusatzes in das Taufbekenntniss. Die Stellung des »comm. sanct.« im Symbolum ist ähnlich aufzufassen wie diejenige des folgenden »remissionem peccatorum«: es wird einer der hauptsächlichen geistigen Vortheile betont, welche die Zugehörigkeit zur Kirche als zum Reiche Gottes gewährt.

---

1) Hilarius, Tract. in Ps. LXIV, n. 14 (Migne, P. L. IX, 421): Habemus etiam et cibum paratum. Et quis hic cibus est? Ille scilicet, in quo ad Dei consortium praeparamur, per communionem sancti corporis in communione deinceps sancti corporis collocandi. Das erste „comm." bedeutet die Theilnahme am eucharistischen Mahle, das zweite ist gleichbedeutend mit dem vorhergehenden „Dei consortium".

2) Vgl. Ambrosius, De poenitentia, II, c. 3 (P. L. XVI, 521).

3) Harnack, Das apost. Glaubensbekenntniss, 3. Aufl. S. 32 f.

Schluss.

Wir können unsere Aufgabe als erledigt ansehen. Etwas Neues ist in der dogmengeschichtlichen Entwicklung des Lehrstückes von der Gemeinschaft der Heiligen nach dem heil. Augustinus in der altchristlichen Zeit nicht hinzugekommen. Der weitere Ausbau einzelner in der bisherigen Entwicklung wohl in ihrer Grundlage gegebener Theile des Lehrstückes, wie die spekulativ-dogmatische Behandlung der Lehren vom Fegfeuer, vom »thesaurus ecclesiae«, vom Ablass, gehört der mittelalterlichen Theologie an.

Man wird sich vielleicht darüber wundern, dass ich in der historischen Entwicklung der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen das »heidnische« Element so wenig berücksichtigt habe. Gilt doch vielfach in der protestantischen Dogmengeschichte und bei manchen Forschern auf dem Gebiete der religiösen Kulturgeschichte des Alterthums die Verehrung der Heiligen und der Engel, in ihrer Grundlage wie in ihren Aeusserungen im religiösen Leben der Kirche wie der Gläubigen, als ein »Christenthum zweiter Ordnung«, als eine »Legitimierung des Heidnischen« im Christenthum [1]). Wie bei der Beurtheilung religionsgeschichtlicher Fragen überhaupt, so gilt es auch hier drei Möglichkeiten genau zu unterscheiden: Wenn sich im Christenthum, sei es in der theologischen Litteratur oder im religiösen Kultus- und Volksleben, Anschauungen und Gebräuche finden, die bei den Philosophen, in der Mythologie oder im religiösen Volksleben des Heidenthums Anklänge und Analogien haben, so muss festgestellt werden, ob die Grundlage solcher christlicher Anschauungen im Heidenthum liegt, so dass wirklich fremde Einflüsse in die Glaubensansichten der Christen eingedrungen sind; oder ob der Ursprung solcher Anschauungen ein rein christlicher, auf der Lehre Christi und der Apostel beruhender ist, während sich

1) Harnack, Dogmengeschichte, II 3, S 439 ff. V. Schultze, Untergang des griechisch-römischen Heidenthums. II, S. 348.

in der Spekulation der Theologen oder in der Entwicklung von Volksgebräuchen heidnische Elemente geltend machten; oder endlich, ob sich die einzelnen Erscheinungsformen im Christenthum unabhängig von ähnlichen heidnischen entwickelten, so dass eine Beeinflussung von Seiten der letzteren nicht stattfand, und die Aehnlichkeit bloss daher kommt, dass das religiöse Leben in seinen Aeusserungen bei den Christen wie bei den Heiden in vielen Dingen an die gegebene und Allen gemeinsame menschliche Natur gebunden ist. Wenden wir diese nothwendig zu machenden Voraussetzungen auf das Lehrstück von der Gemeinschaft der Heiligen an, so ergibt sich wohl aus der vorliegenden Studie die völlige Unabhängigkeit der christlichen Glaubensanschauung in ihrem Ursprung und in ihrer Grundlage von allen heidnischen Lehren und Gebräuchen. Die enge geistige Verbindung aller Mitglieder des Gottesreiches, das vorbildliche Ansehen welches die Gerechten des Alten Bundes genossen, die Hochschätzung des christlichen Zeugentodes, in Folge derer die Martyrer als vollkommene Nachahmer des Herrn und besondere Freunde Christi angesehen wurden, die sündentilgende Kraft des Martertodes, das Fürbittgebet der Gläubigen für einander und die Ueberzeugung dadurch in wirksamer Weise Gottes Hülfe für Andere zu erlangen: alles dieses ist auf dem Boden des Christenthums allein entstanden. In der Entwicklung der spekulativen Anschauungen über die Beziehungen der abgeschiedenen Seelen zu einander und zu den Gläubigen auf Erden übte die platonische Geisterlehre, theils direkt, theils durch die Spekulation über die Engelwelt, einen gewissen Einfluss aus. Wie weit derselbe ging, wird sich erst feststellen lassen, wenn die Engellehre Justins des Martyrers und der beiden Alexandriner Clemens und Origenes in ihrem Verhältniss zur neuplatonischen Geisterlehre wie zur jüdischen und urchristlichen Engellehre genau untersucht worden ist. Auf die Ausgestaltung der Martyrerverehrung in den religiösen Gebräuchen des Volkes scheint der Heroenkult fördernd einge-

wirkt zu haben; allein gerade hier ist bei der Beurtheilung grosse Vorsicht am Platze. Denn vielfach lässt sich bloss eine zufällige, äussere Aehnlichkeit in den Erscheinungsformen feststellen, ohne dass eine direkte Beeinflussung der christlichen Gebräuche und Anschauungen durch pagane Volksüberlieferungen nachgewiesen werden könnte. Es ist mit diesen Fragen ähnlich wie mit der altchristlichen Kunst. Aus der Aehnlichkeit christlicher und heidnischer Darstellungen in den äusseren Formen kann man nicht auf eine Uebernahme des paganen Inhaltes durch das Christenthum schliessen. Die Einzeluntersuchung über diese Aeusserungen des religiösen Lebens ist nicht Sache einer dogmengeschichtlichen Studie, sie gehört vielmehr in die christliche Kulturgeschichte. Für unsern Zweck genügt die Erkenntniss, dass das Lehrstück von der Gemeinschaft der Heiligen, so weit es sich dabei um wirkliche christliche Glaubensanschauungen und dogmatische Lehrbegriffe handelt, ausschliesslich im Christenthum selbst beruht.





Forschungen

zur

Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte.

Erster Band.

Zweites und drittes Heft.

Forschungen

zur

Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard
o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der k. k. Universität zu Wien

und

Dr. J. P. Kirsch
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität zu Freiburg (Schweiz).

Erster Band.

Zweites und drittes Heft:

D. Dr. Hugo Koch,

Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1900.

Pseudo-Dionysius Areopagita

in seinen Beziehungen

zum

Neuplatonismus und Mysterienwesen.

Eine litterarhistorische Untersuchung

von

Hugo Koch

Doktor der Theologie und Philosophie, Repetent in Tübingen.

Mainz,

Verlag von Franz Kirchheim.

1900.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 17. Aug. 1899

Dr. J. B. Holzammer,
Consil. eccl. et Can. Cap. Eccl. cathedr. Mog.

Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G.

Meinem

hochverehrten Lehrer,

dem hochwürdigen Herrn

Dr. Franz Xaver von Funk,

o. ö. Professor der Theologie an der Universität Tübingen,
Ehrenritter des Ordens der württembergischen Krone,

in Dankbarkeit gewidmet.



Vorwort.

Nachfolgende Untersuchung beschäftigt sich mit dem grossen Unbekannten, um welchen Jahrhunderte streiten und der, wie eine Sphinx, der Theologie immer wieder Rätsel aufgegeben, Pseudo-Dionysius Areopagita. Angesichts der Resultate dieser Untersuchung dürfte es angezeigt sein, einige Worte der Verteidigung vorauszuschicken. Es ist ja überhaupt schon gesagt worden, dass man zu den Büchern eine Vorrede schreibe, um der üblen Nachrede zu entgehen. Diese kann einen heutzutage umsomehr treffen, als in der wissenschaftlichen Welt so verschiedene Strömungen herrschen, dass selbst auf demselben principiellen Standpunkte stehende Schulen sich demnächst, wie ein gelehrter Bollandist geschrieben hat, nicht mehr verstehen.

Selbstverständlich lag es nicht in der Absicht des Verfassers, die sog. dionysischen Schriften an Zeit und Ansehen möglichst herabzudrücken — so wenig als das Gegenteil. Wenn trotzdem die Auktorität des angeblichen „gravissimus pater" nicht steigt, so liegt die Schuld nicht an dem, der lediglich die litterarhistorischen Verhältnisse zu eruieren und konstatieren sucht. Nihil veritas erubescit nisi solummodo abscondi. Dieses Wort Tertullians (c. Valent. c. 3) hat mir der nunmehr heimgegangene Hipler seiner Zeit geschrieben, als er den pseudepigraphischen Charakter der Areopagitica anerkannte.

Der Gedanke, Ps.-Dionysius mit dem Neuplatonismus und speziell mit Proklus in Verbindung zu bringen,

ist keineswegs neu. Neu aber dürfte die genaue Untersuchung und Vergleichung sein, wodurch, nicht allein in der Lehre vom Bösen, an die Stelle des verzweifelt allgemeinen „Neuplatonisch“ oder „Nach Proklus“ ein konkreter und spezieller Abhängigkeitsnachweis tritt. Auch die Mysterienfrage hat man bisher, von der verfehlten Baumgarten-Crusius'schen Hypothese abgesehen, kaum nebenbei in die areopagitische Frage hereinspielen lassen.

Dionysius wird der Vater der Mystik genannt und er ist es. Was die Väter vor ihm an mystischem Gehalte haben, sind doch mehr Ansätze. Dionysius ist prinzipieller und systematischer Mystiker und speist die ganze orientalische Kultusmystik, seit Scotus Erigena auch die abendländische Litteratur. Es wird im Folgenden manches mystische Material zur Sprache kommen, und unter diesem Gesichtspunkte betrachtet dürfte die Untersuchung zugleich einen Beitrag liefern zur Entstehungsgeschichte der christlichen Mystik und ihrer Litteratur, die sich nicht aus der heiligen Schrift allein heraus entwickelt hat, sowie zum vielbehandelten Kapitel vom „Griechentum und Christentum“.

Es erübrigt mir noch, meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. von Funk, für die Güte, mit der er meine Studien angeregt und gefördert hat, innigsten Dank zu sagen, ebenso der hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät unserer Eberhardo-Carolina für die mir auf Grund dieser Arbeit und eines examen rigorosum erteilte Doktorwürde.

Tübingen, Juli 1899.

Der Verfasser.

Inhaltsangabe.

Seite

4. Kapitel.

Mystische Zustände.

5. Kapitel.

Symbolik und Allegorie.

Einleitung.

Zum Stande der Areopagitischen Frage.

In den merkwürdigen Zeiten des Kampfes zwischen Griechentum und Christentum, speziell der neuplatonischen Philosophie und der christlichen Theologie, beschuldigte man einander der Entlehnung oder, wie man auch weniger zart sich ausdrückte, des Diebstahls. Bei Eusebius H. E. VI, 19 geht der erbitterte Christenfeind Porphyr (im dritten seiner fünfzehn Bücher gegen die Christen) mit Origenes, den er als jungen Mann selber kennen gelernt hatte, in strenges Gericht und stellt dessen Verhalten dem des Ammonius Sakkas gegenüber. Dieser habe, obwohl von christlichen Eltern geboren und erzogen, sogleich die gesetzliche Staatsreligion angenommen, sobald er sich mit dem Denken und der Philosophie befasst habe. Origenes aber, als Hellene und in hellenischer Bildung aufgewachsen, habe sich zum *βαρβαρικὸν τόλμημα* des Christentums verirrt und seine Kraft in dessen Dienst gestellt, sei indes in seinen wissenschaftlichen Ansichten Hellene geblieben, indem er den Hellenismus den ausländischen (jüdisch-christlichen) Mythen unterschob. Stets habe er sich mit Plato beschäftigt und mit den Schriften des Numenius, Kronius, Apollophanes, Longinus, Moderatus, Nikomachus; auch den Stoiker Chäremon und den Cornutus habe er herangezogen. Von ihnen habe er die Methode, wie sie die griechischen Mysterien erklärten, sich angeeignet und dieselbe auf die Schriften der Juden angewandt. So der

Neuplatoniker[1]. Umgekehrt waren die Kirchenväter gerne geneigt, den Wahrheitsgehalt der heidnischen Philosophie von einer Benützung der hl. Schriften und Überlieferungen herzuleiten. So sagt der hl. Basilius, die ausserchristlichen Philosophen hätten die Logoslehre aus der Schrift genommen; denn der Teufel sei ein Dieb und verrate seinen Interpreten christliche Lehren[2].

Das sind beiderseits Übertreibungen und die Wahrheit liegt in der Mitte. Bezüglich des Verhältnisses von Neuplatonismus und Christentum hat man sich im allgemeinen dahin verständigt, dass eine Wechselwirkung stattgefunden hat, wobei freilich im einzelnen Falle die Entscheidung darüber schwerfällt, wer der gebende Teil sei und wer der empfangende. Man ist überrascht, wenn im Buche de mysteriis 5,26 unter die Wirkungen des Gebetes die Vermehrung und Stärkung von Liebe, Hoffnung und Glaube gerechnet wird, wenn Proklus de malorum subsistentia I, 218 (Cousin) von einem divinum *lumen ex lumine* in abditis ente mit Bezug auf die den Göttern zunächststehenden Engel redet (vergl. I, 259 lumen ex lumine et claritas et potentia), wenn er im Kommentar zum Parmenides IV, 177 sq. die Frage erörtert, *ὅπως ἥνωται τὰ νοητὰ ἀσυγχύτως καὶ ὅπως αὖ διακέκριται πάλιν ἀδιαιρέτως* (vergl. in Parm. VI, 17 *ἀσύγχυτον ἕνωσιν*).

Gerade auf Proklus, dem letzten Neuplatoniker von Bedeutung (410—485), ruhte in alter und neuer Zeit der Verdacht, die dionysischen Schriften in ergiebigster Weise benützt zu haben. So lange man den von Paulus

---

1 Kleffner, Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind 1896 S. 58 f.

2 Ex scholiis diligentissimi cuiusdam viri, Migne ser. gr. IV, 21 sqq. Ebenso sagt Gregor von Nyssa in Eccles. hom. 6. Migne 44, 697 D: κλέπται τάχα τῶν ἡμετέρων γενόμενοι. Ähnlich auch Eusebius und längst vorher Justin der Martyrer. Vergl. Otten, Einleitung in die Geschichte der Philosophie 1895 S. 16 und 20. Mausbach, Christentum und Weltmoral 1897 S. 15.

bekehrten Areopagiten Dionysius für den Verfasser jener Schriften hielt, musste man naturgemäss das Verhältnis so statuieren und Suidas hat s. v. Διονύσιος ὁ Ἀρεωπαγίτης dieser Anschauung markanten Ausdruck verliehen. Offen wurde die Frage wieder, als man erkannt hatte, dass jene Schriften nach Form und Inhalt unmöglich dem apostolischen Zeitalter angehören können. Jetzt konnte man jenes Verhältnis leicht umkehren, wie es auch in der That, namentlich in philosophischen und philologischen Kreisen, geschah. Hand in Hand damit ging die Erkenntnis, dass die Schriften pseudepigraphischen Charakter an sich tragen, d. h. dass ihr Verfasser die Rolle des apostolischen Dionysius spielt, dass er ein Schüler Pauli sein will, ein Zeitgenosse und Bekannter des Timotheus und Titus und anderer Persönlichkeiten der apostolischen Zeit, namentlich auch des hl. Johannes, welchem der 10. Brief die baldige Befreiung aus der Verbannung auf Patmos verkündet, dass er die Sonnenfinsternis beim Tode Jesu gesehen (Ep. 7, 2) und dem Hinscheiden der sel. Jungfrau Maria beigewohnt haben will (DN. 3, 2).

So stand die Frage im Allgemeinen, als Hipler[1] in dieselbe eingriff. Seine bestechend und scharfsinnig verteidigte These, welche die Schriften des pseudepigraphischen Charakters zu entkleiden und als ihren Verfasser einen in der Mitte des vierten Jahrhunderts lebenden Dionysius zu erweisen suchte, fand bei katholischen und protestantischen Theologen grossen An lang. Dies war natürlich auch für die Proklusfrage verhängnisvoll und es musste Proklus wieder als Benützer der Areopagitica gelten. Unter den relativ wenigen Gelehrten, welche den pseudepigraphischen Charakter der dionysischen Schriften und ihre Abhängigkeit von Proklus festhielten, standen v. Funk, Krüger und Gelzer oben an. Den Stand der Frage nach diesen beiden Seiten habe ich in

[1] Dionysius der Areopagite. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften 1861.

der Theol. Quartalschrift 1895 S. 353 ff. und im Philologus 1895 S. 438 ff. dargelegt.

In der erstgenannten Abhandlung wurde der pseudepigraphische Charakter der Schriften verteidigt[1] und in der zweiten dargethan, dass der Verfasser in seiner Untersuchung über das Böse DN. 4, 18—33 das Buch des Proklus de malorum subsistentia (Cousin I, 197—288) ausgeschrieben hat. Zu demselben Resultate gelangte gleichzeitig Stiglmayr S. J. im Historischen Jahrbuch 1895 S. 253—73 und 721—48. Auch in seiner Programmarbeit über das Aufkommen der pseudodionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Litteratur (Feldkirch 1895) wies der gelehrte Jesuit S. 25—34 auf mannigfache Beziehungen zwischen Dionysius und Proklus hin. Dass aber der Verfasser der Dionysiaca der apostolische Dionysius sein will, steht auch für Stiglmayr fest.

Auf diese Beweisführungen hin gab Hipler, der vor kurzem verstorbene Nestor der Dionysius-Forschung, seine These brieflich auf. Die beiden Gelehrten aber, welche dieselbe mit grosser Begeisterung aufgegriffen und auf ihr weitergebaut haben, wollen trotzdem das Gebäude noch retten: Dräseke auf protestantischer, Nirschl auf katholischer Seite. Ihre erneute Argumentation habe ich in der Römischen Quartalschrift 1898 S. 363 ff. zu entkräften gesucht. Daselbst ist auch die seither über unsere Frage erschienene Litteratur verzeichnet und die Stellung charakterisiert, welche andere inzwischen zu ihr genommen haben. Im Interesse der Kürze muss ich einfach darauf verweisen.

Gegenüber den von Stiglmayr und mir nachgewiesenen Übereinstimmungen zwischen Dionysius und Proklus recurriert Dräseke auf neuplatonisches, in der Hauptsache von Plotin stammendes, Gemeingut oder er lässt im Anschluss an Albert

[1] Eine das Klemenscitat betreffende Ergänzung Th. Qu.-Schr. 1896 S. 290 ff.

Jahn[1] Proklus aus Dionysius und diesen zumeist direkt aus Plato schöpfen. Der greise Berner Gelehrte hat aber früher das umgekehrte Verhältnis angenommen und die Änderung seiner Anschauung beruht nicht etwa auf näherer und eingehenderer Vergleichung der beiden Schriftsteller, sondern lediglich auf der Hipler-Dräseke'schen Argumentation (vergl. sein Vorwort S. VII).

Der von Dräseke betretene, angesichts der frappanten Koincidenzen zwar an sich schon die Verlegenheit verratende, Ausweg bestärkte mich in dem Plane, welcher sich mir nach längerer Beschäftigung mit Proklus aufgedrängt hatte, die dionysischen Schriften nicht allein mit diesem, sondern auch mit der übrigen neuplatonischen Litteratur zu vergleichen. Hiebei zeigte sich, dass Pseudo-Dionysius zwar viel neuplatonisches Gemeingut verwertet, aber auch spezifisch proklische Termini, und Gedanken, und dass er auch ersteres gerne in proklischer Formulierung und Nuancierung bietet. Dass das Verhältnis gerade so und nicht etwa umgekehrt ist, lässt sich, abgesehen vom ganzen Gange der Entwicklung, aus verschiedenen Indicien erkennen. Manches, was bei Proklus seine richtige Stelle hat, nimmt sich bei Pseudo-Dionysius aus wie entlehnter Federnschmuck und es ist ihm nicht immer gelungen, den christlichen Glaubensgehalt ganz korrekt in neuplatonische, speziell proklische Denkformen zu giessen, was ja auch an sich unmöglich ist. Nicht selten ist die dionysische Gedankenfolge nur verständlich, wenn wir Proklus heranziehen, den der christliche Mystiker oft genug noch zu steigern und zu überbieten sucht. Es wird im Folgenden darauf jeweils aufmerksam gemacht werden.

Der Verfasser des dionysischen Schriftencyklus wird auf dem Titelblatt Pseudo-Dionysius Areopagita genannt und ich

[1] Dionysiaca. Sprachliche und sachliche Platonische Blüthenlese aus Dionysius dem sog. Areopagiten. Altona und Leipzig 1889. Diese Schrift ist künftig gemeint, wenn einfach „Jahn“ citiert wird.

glaube die Berechtigung dazu in den früheren Untersuchungen nachgewiesen zu haben. Sie ergiebt sich aus einer unbefangenen Prüfung der bezüglichen Stellen. Bestätigen sich die Resultate der folgenden Untersuchung, so ist die Unmöglichkeit der Dräseke-Nirschl'schen Datierung vollends evident und damit fällt auch die „Ehrenrettung", welche auf jener Datierung sich aufbaut, gänzlich dahin. Es zeigt sich auch, was von Kraftsprüchen zu halten ist, wie sie neuerdings im Commer'schen „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie" XII. B. 4. H. S. 483—94 gemacht wurden, wo es unter anderem S. 492 heisst: „Dionysius hat keine einzige Behauptung, welche dem Neuplatonismus angehört." Angesichts der Kapuzinerpredigt aber, welche am genannten Orte und in Fortsetzung im XIII. B. 1. H. S. 82—106 über Stiglmayr und mich ergeht, ist die Bekehrung derer, welche an die Echtheit der Areopagitica glauben, kaum zu erhoffen.

Der Kürze wegen wird übrigens unser Mystiker im Folgenden einfach Dionysius genannt, bezw. mit D. bezeichnet werden, Proklus mit Pr. Auch die dionysischen Schriften werden kurz so angegeben: CH. = de coelesti hierarchia, EH. = de ecclesiastica hierarchia, DN. = de divinis nominibus, MTh. = de mystica theologia, Ep. = epistula. Ich benütze den Migne'schen Abdruck (ser. gr. III—IV) der Venediger Ausgabe von 1755/56.

Da die nachproklischen Neuplatoniker im Wesentlichen über den Rahmen, den „der Scholastiker des Neuplatonismus" gezogen, nicht hinausgehen und nichts Originelles bieten, so wurden sie nicht eigentlich mehr berücksichtigt. Zudem werden die Areopagitica von Andreas von Cäsarea, welcher nach Diekamps Nachweis (Hist. Jahrbuch 1897 S. 1—36) in den Jahren 515—20 geschrieben hat, bereits citiert. Dagegen war es sehr häufig notwendig, auf Plato zurückzugehen, zumal da Jahn und Dräseke sich gerne auf ihn als direkten Gewährsmann des Dionysius berufen. Grosse Dienste leistete das Lexicon Platonicum von Ast I—III, Leipzig 1835/38,

welches künftig kurz mit „Ast" citiert wird. Auch Philo wurde herangezogen, da es nicht an Versuchen fehlte, den christlichen Mystiker aus ihm allein zu erklären. Ich benützte die Ausgabe von Richter (Leipzig 1828), citiere aber, wie gewöhnlich geschieht, die Seitenzahl der Mangey'schen Edition, welche Richter ebenfalls angiebt. Die bis jetzt erschienenen drei Bände der Kohn-Wendland'schen Ausgabe (1896/98) wurden übrigens auch eingesehen. Wie sich zeigen wird, liefert auch die zum grössten Teil aus der neupythagoreisch-platonischen Schule stammende hermetische Litteratur nicht uninteressante Parallelen.

Die Neuplatoniker werden nach folgenden Ausgaben citiert:

Plotini Enneades, rec. H. F. Mueller I—II, Berlin 1878/80. Gleichzeitig gab Müller auch eine Übersetzung der Enneaden heraus, die ich ebenfalls benützte.

Porphyrii Sententiae, ed. Dübner, in der Ausgabe von Plotins Enneaden von Creuzer und Moser. Paris 1855.

Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, ed. Wolff. Berlin 1856.

Porphyrii opuscula selecta, iterum ed. Nauck. Leipzig 1886. Enthält: vita Pythagorae, de antro Nympharum, de abstinentia libri IV, ad Marcellam.

Jamblichi Protrepticus, ed. Pistelli. Leipzig 1888.

Jamblichi in Nicomachi arithmeticam introductionem liber, ed. Pistelli. Leipzig 1894.

Jamblichi de communi mathematica scientia liber, ed. Festa. Leipzig 1891.

Jamblichi de mysteriis liber, rec. Parthey. Berlin 1857.

Procli Opera, ed. Cousin t. I—VI. Paris 1820/27; enthält die drei nur noch lateinisch erhaltenen Schriften de providentia et fato, de decem dubitationibus circa providentiam und de malorum subsistentia[1], ferner die Kommentare in primum Alcibiadem und in Parmenidem.

---

[1] Die lateinische Übersetzung, welche sich wörtlich ans griechische Original hält, stammt von Wilhelm von Mörbecke, Erzbischof von

Procli Institutio theologica in der oben genannten Ausgabe von Creuzer und Moser, citiert mit ITh. und Kapitelangabe.

Procli in Platonis Theologiam libri sex, interpr. Aemilius Portus. Hamburg 1618. Da die Kapitelbezeichnung in dieser Ausgabe sehr mangelhaft und unzuverlässig ist, gebe ich stets noch die Seitenzahl an und citiere kurz Pl. Th.

Procli in Platonis Politicen difficiliorum quaestionum omnium enarratio, ed. Grynaeus. Basel 1534. Dazu:

Procli commentariorum in Rempublicam Platonis partes ineditae, ed. Rud. Schöll. Berlin 1886. (Anecdota varia Graeca et Latina ed. Schöll et Studemund vol. II). Zur Unterscheidung citiere ich erstere Ausgabe in Polit., letztere in Remp. Das *ὑπόμνημα Πρόκλου εἰς τὸν ἐν Πολιτείᾳ τοῦ Πλάτωνος μῦθον* wurde auch von Pitra herausgegeben, Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata tom. V. Paris und Rom 1888.

Procli commentarius in Platonis Timaeum, rec. Schneider. Breslau 1847. Vor den Seitenzahlen bei Schneider gebe ich die von ihm ebenfalls am Rande verzeichneten Seitenzahlen und Zeilendekaden (A, B etc.) der Basler Ausgabe (1534) an.

Ex Procli scholiis in Cratylum Platonis excerpta, ed. Boissonade. Leipzig 1820.

Hermiae scholia in Phaedrum, ed. Ast. Leipzig 1810.

Korinth. Derselbe widmete sonst auf Anregung des hl. Thomas von Aquin. seines Ordensgenossen, namentlich Aristoteles seine Übersetzerthätigkeit.

I. Teil.

Pseudo-Dionysius und der Neuplatonismus.

1. Kapitel.

Schriftstellerische Beziehungen formeller Art.

§ 1.

Schrifttitel.

Die für die Metaphysik des Dionysius bedeutsamste Schrift trägt den Titel περὶ θείων ὀνομάτων, und dass dieser Titel vom Autor selber stammt, erhellt aus Stellen wie DN. 1, 1. MTh. 2 u. 3. Es ist ein neuplatonischer Schrifttitel, dessen Quelle im platonischen Dialog Cratylus liegt. Hier wird nämlich die berühmte Streitfrage erörtert, ob die Sprache Natur- oder Kunstprodukt, ob sie φύσει oder θέσει entstanden sei und dabei werden (401 B sqq.) auch die Götternamen in den Bereich der Betrachtung gezogen und in kühnen Etymologien erklärt. Darnach schrieb Porphyrius ein Werk περὶ θείων ὀνομάτων[1], ebenso findet sich im Buche de mysteriis von Jamblich bezw. einem Manne seiner Schule[2], eine Erörterung über die θεῖα ὀνόματα (I, 4) und Theodor von Asine, der Schüler Porphyrs und Jamblichs, ervfasste wieder eine eigene, von Proklus Pl. Th. IV, 16. p. 215 citierte Schrift περὶ ὀνομάτων. Proklus redet in Remp. p. 32 (ed. Schöll)

[1] Vergl. Kleffner, Porphyr S. 92.

[2] Vergl. darüber Zeller, Die Philosophie der Griechen. 3. Aufl. 1881. III. Teil. 2. Abteilung. S. 715 f. Dieser Band ist gemeint, wenn künftig einfach »Zeller« citiert wird.

von den θείων καὶ μυστικῶν ὀνομάτων δυνάμεις, ebenso in Parm. IV, 40: τῶν ἱερατικῶν ὀνόματα τῶν θεῶν κατὰ τὴν ἑαυτῶν μυστικὴν ἑρμηνείαν ἐκδεδωκότων (vergl. VI, 31 Pl. Th. I, 29 p. 69 sq.) — gerade das will D. auch geben, eine mystisch-allegorische Interpretation der Gottesnamen. Wie D. auch inhaltlich von Pr. abhängig ist, soll unten im Kapitel über die Symbolik und Allegorie gezeigt werden, wo ein eigener § von den göttlichen Namen handelt. Hier kommt nur der Titel in Betracht. Auch in der Welt der Zauberei und Theurgik spielen die hl. Gottesnamen in alter und neuer Zeit eine grosse Rolle [1]. Dieterich macht in seinem »Abraxas«, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums 1891 S. 160 im Anschluss an das achte und zehnte pseudepigraphisch-mystische Buch Mosis περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου in A. 1 die flüchtige Bemerkung, dass περὶ τοῦ ἁγίου ὀνόματος ein häufiger Titel sei, z. B. Plut. de Is. et Os. cap. 61: ἐν δὲ ταῖς Ἑρμοῦ λεγομέναις βίβλοις ἱστοροῦσι γεγράφθαι περὶ τῶν ἱερῶν ὀνομάτων. Im Pap. Paris. v. 886 heisst es: τὰ ὀνόματα, ἃ ἔγραψεν ἐν Ἡλιουπόλει ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς ἱερογλυφικοῖς γράμμασι [2].

Dionysius will eine συμβολικὴ θεολογία verfasst haben, deren Inhalt er MTh. 3 skizziert. Auch Proklus schrieb, wie er in Remp. p. 59 sagt, περὶ μυθικῶν συμβόλων mit ähnlichem Inhalt. Unten hierüber mehr. Seinen Lehrer Hierotheus lässt D. θεολογικαὶ στοιχειώσεις verfassen (DN. 2, 9. 3, 2), er selber will θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις geschrieben haben (DN. 1, 1 u. 5. MTh. 3) — von Proklus besitzen wir noch eine στοιχείωσις θεολογική, das Pendant zu seiner ebenfalls noch erhaltenen στοιχείωσις φυσικὴ oder περὶ κινήσεως (ed. Grynäus. Basel 1531). Mit den »theologischen Grundlinien« des D. ist es eine eigentümliche Sache. DN. 3, 2 entschuldigt er sich, warum er trotz der vortrefflichen θεο-

[1] Proklus sagt in Alcib. II, 312: τὰ ἄρρητα ὀνόματα τῶν θεῶν ὅλον πεπλήρωκε τὸν κόσμον, ὥσπερ οἱ θεουργοὶ λέγουσιν.

[2] Dieterich, Papyrus magica Musei Lugdunensis Batavi, Jahrb. f. klass. Phil. 16. Suppl. Bd. S. 753.

λογικαὶ στοιχειώσεις seines Lehrers selber auch noch schriftstellerisch thätig gewesen sei und ἄλλας τε καὶ τὴν παροῦσαν θεολογίαν (d. h. die »göttlichen Namen«) geschrieben habe. Diese Entschuldigung gehört nicht in die »göttlichen Namen«, die ja von Hierotheus nicht behandelt wurden, sondern in die nach des D. Angaben vorher verfassten θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις [1], welche am meisten als Konkurrenzschrift erscheinen müssten. Die Annahme aber, dass dort eventuell auch eine Entschuldigung gestanden sein könne, ist durch die Formulierung derselben an unserer Stelle ausgeschlossen.

DN. 4, 15—17 citiert D. aus den in Prosa gehaltenen ἐρωτικοὶ ὕμνοι seines Lehrers einige Stellen, welche seinen eigenen Gedanken und Wendungen gleichen wie ein Ei dem andern. »Hymnen« waren damals im Schwunge. Die orphische Hymnenlitteratur feierte in den Zeiten des Neupythagoreismus und Neuplatonismus eine vorübergehende Auferstehung [2]. Synesius von Cyrene, der Schüler der unglücklichen Hypatia, dichtete Hymnen, welche, mit Ausnahme des siebten und neunten, mehr Neuplatonismus als Christentum atmen [3]. Im Poemander (ed. Parthey 1854) stimmt Hermes Trismegistus 13, 17 eine an die Psalmen erinnernde ὑμνῳδία κρυπτή an. Auch Proklus dichtete Hymnen (ed. Ludwich 1897). CH. 7, 4 sagt D., dass er ein Werk περὶ τῶν θείων ὕμνων geschrieben habe. Hipler bezeichnet die Schrift missverständlich als »göttliche Hymnen« und sagt, sie reihe sich den übrigen Schriften gewissermassen ergänzend an, »indem sie das Lob Gottes, das im Zustande der Glorie die Seligkeit der himmlischen Hierarchie bilden wird, schon hier anzustimmen und zu antizipieren versucht« (Dion. d. Ar. S. 76). Bardenhewer nennt sie ebenfalls kurz »göttliche Hymnen« (Patrologie S. 285), wie ich selber Th. Quart.-Schr. 1895 S. 365 u. 367. Es sind

---

[1] Vergl. Th. Qu.-Schr. 1895 S. 362 ff.

[2] Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen 1887 I, 534 f.

[3] Migne, P. Gr. 66, 1587—1616. Proben bei Engelhardt, die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius 1823 I, 217—32.

aber nicht Hymnen gemeint, welche D. dichtete, sondern Erklärungen (ἀνεπτύξαμεν) der »höchsten Lobpreisungen der himmlischen Geister«, d. h. der in der Schrift vorkommenden Lobgesänge der Engel, von denen er an der genannten Stelle die bei Ezech. 3, 12 und Jes. 6, 3 ausdrücklich erwähnt[1]. Zwar steht im cod. Palat. 39 f. 138 ein Hymnus mit der Überschrift: τοῦ ἁγίου Δεονυσίου (sic!) ὕμνος θεῖος διὰ στίχων ἡρωικῶν (Pitra, Anal. sacr. II. p. XLVI), derselbe wird aber sonst fast allgemein dem hl. Gregor von Nazianz zugeschrieben. Nur Jahn machte kürzlich den Versuch, ihn dem Proklus zu vindicieren, fand aber, mit Ausnahme von Seiten Dräsekes, keine Zustimmung (vgl. Eudociae Procli Claudiani carminum reliquiae, rec. Ludwich, p. 121 sq.).

Die Schrift über die göttlichen Hymnen erregt wieder starken Verdacht. D. schreibt eine »himmlische Hierarchie«. DN. 4, 2 erwähnt er eine Schrift »über die Eigenschaften und Ordnungen der Engel«. Man meint, diese beiden Werke müssen notwendig identisch sein. D. bezeichnet ja CH. 5 als Aufgabe vorliegender Schrift, »die in den hl. Schriften geoffenbarten Eigenschaften jeder einzelnen himmlischen Ordnung zu betrachten[2].« Wie ich Th. Quart.-Schr. 1895 S. 363 gezeigt habe, geht aber aus den übrigen Verweisungen des D. hervor, dass die »himmlische Hierarchie« nach und das Buch »über die Ordnungen und Eigenschaften der Engel« vor der »symbolischen Theologie« verfasst sein will. Dies ist ein offenkundiger Widerspruch. Nun will er noch die Lobgesänge der Engel in einer eigenen Abhandlung erläutert haben und zwar vor der himmlischen Hierarchie, wiewohl dieselben als Offenbarungen der den Engeln zukommenden

1 So Hipler selber De theologia librorum, qui sub Dion. Areop. nomine feruntur. Part. III. p. 10. (Braunsberg 1878). Auch die Schrift »über die göttlichen Namen« ist eine Erläuterung der in der Schrift gebrauchten Gottesnamen (DN. 1, 1 τὴν τῶν θείων ὀνομάτων ἀνάπτυξιν), wie die oben genannten Neuplatoniker in den bezüglichen Schriften die bei Homer, Hesiod, Orpheus u. a. vorkommenden Götternamen erklärten.

2 τάξεις und ἰδιότητες bei Proklus Pl. Th. I, 2 p. 3 und I, 4 p. 9.

»allerhöchsten Erleuchtung« (CH. 7, 4) gerade in diese Schrift hineingehören oder im Anschluss an dieselbe ihre Erklärung finden sollten. In der »himmlischen Hierarchie« ist immer wieder von der Erleuchtung die Rede und dem Wege, den sie durch die verschiedenen Engelsreihen hindurch nimmt.

Dieser Widerspruch ist ein deutlicher Fingerzeig, dass Daillée und Engelhardt[1] im Recht sind, wenn sie die »verlorenen« Schriften für Fiktion erklären.

§ 2.

Aporien- und Briefform.

Es war namentlich in neuplatonischen Kreisen Schriftstellermethode, die Erörterungen an wirkliche oder fingierte, schriftliche oder mündliche Anfragen (ἐρωτήσεις, ἀπορίαι) zu knüpfen. Die Neuplatoniker hatten diese Form aus der peripatetischen Schule[2] herübergenommen.

Plotin löst Enn. IV, 3—5 ἀπορίας περὶ ψυχῆς und gebraucht einleitend das Wortspiel: ὅσα ἀπορήσαντας δεῖ εἰς εὐπορίαν καταστῆναι. Der Peripatetiker Alexander von Aphrodisias schrieb φυσικῶν καὶ ἠθικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων βιβλία. Der Kommentar des Porphyr zu den Kategorien des Aristoteles[3] hat ebenfalls die Form κατὰ πεῦσιν (ἐρώτησιν) καὶ ἀπόκρισιν, immer wieder ist von λύσις τῆς ἀπορίας die Rede[4]. Das Buch de mysteriis ist die Antwort des Abammon auf die ἀπορήματα, welche Porphyr dem Anebo schriftlich vorgetragen hatte[5]. Auch Dexippus verfasste ἀπορίας καὶ λύσεις εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας. Proklus schreibt de providentia et fato ad Theodorum Mechanicum, welcher ihm die von ihm und anderen gehegten

[1] Die angebl. Schr. d. A. D. I, 21.

[2] E. Rohde, Psyche (2. A. 1898) schreibt II, 309 A. 2: »Theophrast discutirt, nach der Aporienmanier der Schule, die Dunkelheiten und Schwierigkeiten der Lehre vom νοῦς.«

[3] ed. Busse 1887. Commentaria in Aristotelem Graeca IV. 1.

[4] Z. B. p. 85. 149. 130. Ähnlich in den Quaestiones Homericae ad Il. ed. Schrader p. 90. 141. 161. 248. ad Odyss. p. 35. 61.

[5] Vergl. 4, 5. 6, 1. 3. 5. 1, 9.

Bedenken vorgetragen hatte, die andere, die Vorsehung betreffende, Schrift löst zehn ἀπορήματα[1].

Ähnliches finden wir in der hermetischen Litteratur. In der κόρη κόσμου[2] fordert Isis ihren Sohn Horos, wenn sie eine Frage beantwortet hat, immer wieder auf: »Mein Sohn, wenn du etwas anderes wissen willst, frage mich!« Auch in anderen hermetischen Schriften sind die Dialoge mehr Scheindialoge. Nichts findet sich in ihnen von dem kunstreichen Bau und der feinen Entwickelung platonischer Dialoge, die Disputanten legen nicht ihre eigenen Anschauungen dar, sondern sie stellen Fragen, über welche dann der Lehrer akroamatische Vorträge hält. Diese werden zuweilen unterbrochen durch verwundernde Ausrufe oder neue Fragen des oder der Zuhörer. In c. 14 des Pömander schreibt Hermes an Asklepius, während dessen Abwesenheit habe sein Sohn Tat ihn um Aufschlüsse über die Natur gebeten; er habe sie ihm ausführlicher gegeben, damit er, der jüngere, sie leichter verstanden habe, dem älteren und naturkundigen Asklepius aber wolle er jetzt nur einen kurzen Auszug daraus schicken.

Charakteristisch für die ganze sacrale und mystische Litteratur ist die pseudepigraphische Briefform[3], in welcher ein τέκνον, φίλον τέκος, παῖς in verborgene Ge-

[1] Nach Proklus schreibt Damascius ἀπορίαι καὶ λύσεις τῶν πρώτων ἀρχῶν und Priscian solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex. So geht diese Form ins byzantinische Mittelalter hinüber. Die gewöhnlich quaestiones physicae citierte Schrift des Theophylaktos Simokattes trägt den ausführlichen Titel: περὶ διαφόρων φυσικῶν ἀπορημάτων καὶ ἐπιλύσεως αὐτῶν vergl. Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Litteratur 2. A. 1897 S. 247. Michael Glykas knüpft seine theologischen Exposées an wirkliche oder fingierte Anfragen an (ebdas. S. 381). Die Form der ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις, welche »erst noch näher erforscht werden muss« (S. 65), wird von Theodoret, Maximus Confessor, Anastasius Sinaita, Photius, Nikolaus von Methone u. a. angewandt. Vergl. Ehrhard in Krumbachers Byz. Litt. S. 75. 85. 141.

[2] Ménard, Hermes trimegiste, trad. compl. précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques. Paris 1866 S. 177 ff.

[3] Dieterich, Abraxas S. 161 f. Papyr. mag. mus. Lugd. p. 757 sq.

heimnisse eingeweiht wird. Der »Sohn« ist der Adepte[1]. Diese Form haben alle Zauberpapyri, das achte und zehnte Buch des Pseudo-Moses über die hl. Namen, die hermetischen Schriften, die alchymistischen, astrologischen und magischen Unterweisungen, die Stücke der orphischen Litteratur. Wie ein jüngst gefundenes Fragment gezeigt hat, waren auch die theogonischen Rhapsodien von Orpheus an sein »liebes Kind« Musäus gerichtet. Dieterich sagt über die genannte pseudepigraphische Briefform: »Die Boten neuer Religion kleideten ihre Verkündigung damals in diese Form und man würde ihnen, selbst wenn sie mit stereotypem Titel dieser Art und mit besonders hl. Namen ihre Schriften versehen, Unrecht thun, wenn man sie einfach Fälscher nennen wollte.«

Derartiges müssen wir im Auge behalten, um die dionysischen Briefe und auch die grösseren Werke richtig zu würdigen. Wir verstehen nun, warum der Adressat, der doch wie der Autor selbst als Träger der hierarchischen, d. h. bischöflichen Würde erscheint[2], doch wieder als *παῖς* angeredet wird: *ὦ παῖ καλέ* EH. III, 3, 1 und *παίδων ἱερῶν ἱερώτατε* EH. 1, 1.[3] D. fingiert Anfragen und beantwortet dieselben; er will als geistlicher Vater erscheinen, an welchen sich die Kinder in ihren Bedenken und Zweifeln wenden. Der 4. Brief löst einen christologischen Zweifel des Therapeuten Cajus, der neunte beantwortet die Anfrage des Titus über einige symbolische Bezeichnungen z. B. Haus der

[1] In Crat. p. 107 nennt Proklus die Adepten der Theurgen *θεουργῶν παῖδες* und stellt Pl. Th. IV, 12 p. 200 neben die *φυσικοί* die *θεολόγων παῖδες*.

[2] Dies wurde bewiesen Th. Qu.-Schr. 1895, S. 409 f. und Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 381, ebenso von Stiglmayr in Ztschr. f. kath. Th. 1898 S. 257 f. und Hist.-pol. Bl. 1898. I, 656 f.

[3] Jahn fragt S. 52 spöttisch: »Hat D. solche attische, speziell platonische Urbanitäten (nämlich *ὦ καλὲ Τιμόθεε* DN. 1, 8 = *ὦ καλὲ Φίληβε* bei Plato Phileb. 26 B) wohl auch aus Plotin und Proklus entlehnt?« Er wird aber eine Wendung wie *παίδων ἱερῶν ἱερώτατε* EH. 1, 1 bei Plato nicht vorweisen können; sie ist gebildet nach der Wendung *ἐμοὶ φίλων φίλτατε* bei Proklus in Parm. IV, 4 und Pl. Th. I, 1 p. 1.

Weisheit, Mischkrug. D. spricht die Befürchtung aus, es werden noch weitere Anfragen erfolgen und sendet, um ihnen zuvorzukommen, seine »symbolische Theologie« mit (9, 6). Merkwürdig, dass Titus, der dieses Buch des D. noch nicht kennt, sich gerade mit denselben Thematen beschäftigt, Thematen, die nichts weniger als nahe liegen oder viel behandelt sind! Eine Anfrage ist auch im ersten, zweiten, dritten, fünften Briefe stillschweigend supponiert, während der sechste, siebente und achte eine Mitteilung voraussetzt; der zehnte ist das bekannte Trostschreiben an Johannes auf Patmos.

Spuren der Aporienmanier finden sich auch in den grösseren Werken: CH. 13 wird eine doppelte Lösung der Schwierigkeit betreffs der Stelle Jes. c. 6 gegeben, die sich ins dionysische System nicht fügen will (13, 1 *ἀπορήσειέ τις*, 13, 3 *ἀπολογίαν τῆς παρούσης ἐνστάσεως*, 13, 4 *ἀπολυθῆναι τῆς ἀπορίας*) [1]. EH. VII, 3, 11 werden die gegen die Kindertaufe sich erhebenden Bedenken verscheucht.

Geradezu auffallend und Verdacht erregend ist eine Aporienstelle in den »göttlichen Namen« [2]. Nachdem nämlich D. 11, 1—5 von der göttlichen *εἰρήνη* gesprochen, fährt er plötzlich fort: »Aber da du auch sonst (*καὶ ἄλλοτε*) brieflich dich bei mir erkundigtest, was ich unter dem Sein an sich, dem Leben an sich, der Weisheit an sich (*τὸ αὐτοεῖναι, τὴν αὐτοζωήν, τὴν αὐτοσοφίαν*) verstehe und sagtest, du seiest dir nicht klar (*διαπορῆσαι*), wie ich Gott bald das Leben an sich nenne, bald den Urheber des Lebens an sich (*τῆς αὐτοζωῆς ὑποστάτην*), so halte ich es für notwendig, dich, heiliger Gottesmann, nach Kräften von diesem Zweifel zu befreien (*καὶ ταύτης σε ἀπορίας ἀπολῦσαι*). Dann folgt die nähere

---

[1] Vergl. dazu Procl. in Polit. p. 368 *λύσεις τῶν ἐπιστάσεων*; p. 389 *τοσαῦτα καὶ πρὸς ταύτην τὴν ἀπορίαν εἰρήσθω*; in Remp. p. 87 *δεῖ καὶ πρὸς τὴν δευτέραν ἐπίστασιν ἀποκρίνασθαι.*

[2] Vergl. die entsprechende Darlegung in der Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 365 f.

Erklärung und Zweifelslösung. Auf was D. hier anspielt, findet sich gerade in den »göttlichen Namen« selber. Er führt nämlich 5, 5 aus, dass das αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ τὸ εἶναι älter (= logisch früher) ist als das αὐτοζωή = und αὐτοσοφία = und αὐτοομοιότης = sein. Gott, der erhabener ist als alles andere, wird also nach der älteren unter seinen Gaben vor allem als Seiender bezeichnet. Denn da er das Vorsein und Übersein zuerst und im höchsten Grade hat, schuf er zuerst (προϋπεστήσατο) das Sein überhaupt, nämlich das Sein an sich und durch dieses Sein an sich schuf er (ὑπεστήσατο) das, was auf irgend eine Weise ist. Unter letzterem ist, wie aus dem gleich Folgenden hervorgeht, die αὐτοζωή u. s. w. gemeint. Hat nun D. schon in einer früheren Schrift darüber gesprochen und dadurch die Anfrage des Timotheus veranlasst, warum knüpft er die Zweifelslösung nicht an den locus classicus 5, 5 an, sondern 11, 6, wohin sie nicht gehört? Er hat zwar 11, 2 die Gottheit τῆς αὐτοειρήνης καὶ τῆς ὅλης καὶ τῆς καθ' ἕκαστον ὑποστάτις genannt, allein dieser Gedanke ist 11, 3—5 längst durch andere Gedankenreihen abgelöst und 11, 6 erwähnt er die αὐτοειρήνη gar nicht mehr. Zudem könnte er nur in den »theologischen Grundlinien« davon gesprochen haben, und diese sind, wie wir oben gesehen haben, selbst von zweifelhafter Existenz. Es drängt sich einem der Verdacht auf, dass der gute Homer hier schläft und D. 11, 6 die Ausführung 5, 5 im Auge hat, den Timotheus also über die Stelle eines Buches anfragen lässt, das derselbe noch gar nicht in Händen hat. Dies wäre eine ziemlich grosse Gedankenlosigkeit, allein die dionysischen Schriften sind auch sonst reich an Verstössen und Widersprüchen, welche gerade den Falsarius verraten. Den ersten der 11, 6 vorgebrachten Gründe rechnet D. freilich zu den μυριόλεκτα, dies ist aber bei ihm nicht allzuwörtlich zu nehmen, auch Ep. 8, 4 sagt er: τοῦτο δὴ τὸ μυριόλεκτόν σου τῆς θρασείας ἐπιστολῆς. Er ahmt hierin Proklus nach, welcher de prov. et fato I, 9 dem Mechaniker Theodor vorrückt, dass er ihn millesies dicta frage,

vergl. I, 71 millies dictum, de dec. dub. I, 100 myries dictum, in Remp. p. 82 und 117 μυριόλεκτον[1].

§ 3.

Die Vision des Karpus Ep. 8, 6.

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient der achte Brief, da er die ganze Schriftstellerei des D. zu beleuchten geeignet ist. Die Situation ist folgende. Demophilus, ein rigoroser und hitziger Mönch (Therapeut), hat nicht bloss einen Pönitenten, sondern auch den Priester, der ihm die Absolution erteilte, insultiert und den letztern aus dem Heiligtum ausgewiesen. Dies hat er D. brieflich mitgeteilt und sich dabei gerühmt, dass er das Heilige vor Befleckung bewahrt habe. Nun erteilt ihm D. eine lange und scharfe Rüge. Man muss sich wundern, wie Demophilus hoffen konnte, von Seiten des D. Zustimmung und Lob zu finden. Der Mann musste vom dionysischen Systeme mit seiner strengen hierarchischen Gliederung, seiner strikten Subordination, seiner Gesetzmässigkeit keine Ahnung haben, sonst hätte er den Tadel vorausgesehen. Warum wandte er sich gerade an Dionysius?

D. weist in seinem bewegten und affektvollen Briefe darauf hin, wie die Freunde Gottes Moses, David, Job, Abel, Joseph besonders durch Sanftmut sich auszeichneten; er sagt, dass in der Kirche strenge Ordnung herrschen müsse, und zeigt an Beispielen aus der Schrift, wie gefährlich es ist, etwas zu thun, wozu man kein Recht hat; er verweist auf das Beispiel Christi und Pauli[2] und erzählt zum effektvollen Abschlusse die Vision eines »heiligen Mannes« Namens Karpus, welche ihm dieser bei einem Aufenthalt in Kreta selbst mitgeteilt habe. Die Vision hatte eine besondere Veranlassung. Während der Hilarien hatte nämlich ein Ungläubiger einen Christen »zum Gottlosen verführt«, darüber war

---

[1] In Papes Lexicon ist das Wort durch eine einzige Stelle belegt bei Xenophon Hell. V, 2, 17.

[2] Das Nähere hierüber i. d. Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 383 f.

Karpus voll Gram und Bitterkeit, und als er um Mitternacht zum Gebete sich erhob, flehte er zu Gott, er möge beider Leben auf einmal durch einen Blitzstrahl enden. »Auf dies hin schien ihm, wie er sagte, das Haus, in dem er stand, plötzlich zuerst erschüttert und dann vom Gipfel an mitten entzweigespalten und vor sich sah er einen hellleuchtenden Scheiterhaufen, welcher sich — der Ort schien nämlich nunmehr unter freiem Himmel zu sein — vom Himmelsraume bis zu ihm herunter erstreckte; den Himmel aber sah er geöffnet und auf dem Rücken des Himmels Jesum, bei welchem unzählige Engel in menschlichen Gestalten standen. Das sah er nach oben und wunderte sich. Da sich aber Karpus nach unten bückte, sah er, wie er erzählte, auch den Boden selbst zu einem weitgähnenden und finsteren Schlund auseinandergerissen und jene Männer, die er verflucht hatte, gerade vor dem Schlunde an der Öffnung, zitternd und kläglich, beinahe daran, hinabzugleiten, weil ihre Füsse keinen Halt mehr hatten. Von unten aber aus dem Schlunde krochen Schlangen herauf und wanden sich um ihre Füsse, bald zerrten sie an ihnen, indem sie sich aufwickelten, sie beschwerten und hinabzuziehen suchten, bald bearbeiteten oder kitzelten sie dieselben von unten mit den Zähnen oder den Schwänzen und suchten sie auf jede Weise in den Schlund hineinzubringen. Auch einige Männer waren mitten unter den Schlangen und gingen auf die zwei Männer los, schüttelten und stiessen und schlugen sie. Jene schienen dem Falle nahe zu sein, halb wider, halb mit ihrem Willen, vom Bösen allmählich überwältigt und verlockt zugleich. Karpus aber sagte, er habe nach unten blickend sich gefreut und um das obere sich nicht gekümmert; er sei ungehalten und böse darüber gewesen, dass sie noch nicht hinabgefallen seien, und habe oft Anstrengungen gemacht, aber nichts ausgerichtet, habe sich geärgert und sie verflucht. Und da er endlich einmal wieder aufgeschaut, habe er wieder den Himmel gesehen, wie vorher; Jesus aber, im Erbarmen über das Geschehnis, habe

sich vom überhimmlischen Throne erhoben, sei bis zu ihnen hinabgegangen und habe ihnen gütige Hand gereicht und auch die Engel haben mitangefasst und den einen von den Männern da, den anderen dort gehalten, und Jesus habe zu Karpus gesagt: da du die Hand schon ausgestreckt, schlage vollends gegen mich! Denn ich bin bereit, auch nochmals zur Rettung von Menschen zu leiden und es ist mir sogar lieb, wenn nur andere Menschen nicht sündigen. Sieh übrigens zu, ob es dir wohl thue, den Aufenthalt im Schlunde und bei Schlangen zu wählen, statt des Aufenthaltes bei Gott und den guten und menschenfreundlichen Engeln."

Dies die Vision des Karpus, welche unwillkürlich an die Apokalypsenlitteratur erinnert. Doch hatte eine Vergleichung mit den apocryphen Apokalypsen geringes Ergebnis. Nur der finstere Schlund (bezw. finstere Ort überhaupt) und die Schlangen in demselben gehören zu den ständigen Zügen derartiger Visionen[1]. Auffallend an der Vision des Karpus ist in erster Linie der vom Himmel zur Erde reichende hellleuchtende Scheiterhaufen. Derselbe hat gar keinen Zweck und wird auch im weiteren Verlauf gar nicht mehr berücksichtigt. Das Archetyp solcher Apokalypsen ist der Mythus vom Pamphylier Er, welchen uns Plato Rep. X, 614 sqq. berichtet und aus ihm sind auch die Hauptzüge der Vision unseres Karpus entlehnt. Jahn hat dies nicht beachtet, wiewohl er S. 82 für die Ausdrücke χάσμα und στόμιον auf die besagte Stelle bei Plato verweist, wie für die Wendung ἐπὶ τῷ νώτῳ τοῦ οὐρανοῦ auf Phaedr. 247 C. Der im Kriege gefallene Er, der Sohn des Armenios, erwacht am zwölften Tage nach seinem Tode wieder zum Leben und schildert, was er drüben geschaut. Diese Schilderung liefert, so gross auch die Differenzen sind, die Hauptzüge der Vision auf Kreta. Bei D. sieht der Visionär τὸν οἶκον ἐκ τῆς ὀροφῆς εἰς δύο μέσον διαιρεθέντα, so dass er unter freiem Himmel sich

[1] Vergleiche z. B. die neu entdeckte Petrusapokalypse V. 21 u. 25 Th. Qu.-Schr. 1893 S. 282. Atzberger, Gesch. d. christl. Eschatologie 1896 S. 332 ff.

zu befinden glaubt, ferner sieht er *τὸν οὐρανὸν αὐτὸν ἀναπεπταμένον καὶ ἐπὶ τῷ νώτῳ τοῦ οὐρανοῦ τὸν Ἰησοῦν*: dies ist das *χάσμα τοῦ οὐρανοῦ* bei Plato 614 D in die Sprache der Schrift (Act. 7, 56) übertragen. Das *νῶτον τοῦ οὐρανοῦ* ist bei D. nicht glücklich gewählt. Wie soll Christus auf dem Rücken d. h. unten am Gewölbe des Himmels sein, wenn dieses doch gespalten ist und Christus gerade dadurch sichtbar wird? Bei Plato dagegen Phaedr. 247 C kommen die unsterblichen Seelen heraus und stellen sich auf der gekrümmten Oberfläche des Himmels auf: *ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ*, und dann werden sie vom Umschwunge mitgetragen[1]. Beim Niederbücken bemerkt Karpus auch die Erde gespalten *πρὸς ἀχανές τι χάσμα καὶ σκοτεινόν*: das ist das *χάσμα τῆς γῆς* bei Plato. Die bei D. zwecklose *πυρὰ πολύφωτος* aber ist ein Nachklang der *πυρά* bei Plato 614 B, auf welcher der Visionär selber liegt[2]. Bei Plato 614 C ziehen die guten Seelen aufwärts, die bösen abwärts, bei D. stehen die beiden Unglücklichen, denen Karpus das Verderben wünscht, am Rande des Abgrundes in dringendster Gefahr, unter die Schlangen hinabzustürzen. Bei Plato thronen die Richter in der Mitte, bei D. erscheint Jesus von Engeln umgeben in der Höhe, steigt aber nachher ebenfalls bis zur Mitte herunter, wo die *χάσματα* zusammenstossen. Karpus legt sich Abends zur Ruhe und hat die Vision um Mitternacht[3], nachdem er sich vom Schlafe erhoben, und es erfolgt eine Erschütterung, bevor das Haus sich spaltet. Bei Plato 621 A/B lagern sich die Seelen am Abend in der Ebene der Lethe beim Fluss Amelas, zur Mitternacht erfolgt Donnerschlag und Erdbeben und die Seelen stieben auseinander.

---

[1] Auch Rep. X, 616 E kommt ein *νῶτον συνεχὲς ἑνὸς σφονδύλου*, aber hier ist von keinem Spalte die Rede.

[2] *πολύφωτος* ist Zugabe des lichtliebenden Dionysius. Wie wir später sehen werden, wird auch die neuplatonische *σειρά* bei D. DN. 3, 1 zur *πολύφωτος σειρά*.

[3] Sonst ist die Mittagsstunde die hl. Stunde, wo man Visionen erlebt. Maass, Orpheus 1895 S. 224 f. Zöckler, Askese und Mönchtum 1897 I, 255 f.

Die Nutzanwendung geht bei Plato 621 C/D dahin, wir sollen an die Unsterblichkeit der Seele und künftige Vergeltung glauben, den Weg nach oben festhalten und Gerechtigkeit üben, damit wir im Diesseits (αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε) uns selber und den Göttern Freund seien und einst den Siegespreis erhalten καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιετεῖ πορείᾳ, ἣν διεληλύθαμεν, εὐπράττωμεν. Bei D. giebt Jesus dem erzürnten Karpus die Mahnung: „Siehe zu, ob es gut für dich ist (εἰ καλῶς ἔχει σοι), den Aufenthalt im Abgrund und bei den Schlangen zu wählen statt bei Gott und den menschenfreundlichen Engeln." Man erwartet eigentlich für Karpus die Belehrung, wie unbarmherzig und hässlich es wäre, die Unglücklichen vollends in den Abgrund hinabzustossen. Die thatsächliche Wendung ist aber schon 8, 5 vorbereitet, wo gesagt wird, dass solch feindselige Gesinnung zeitliches und ewiges Verderben nach sich zieht: die, welche andern Gutes zu thun bestrebt sind, zeigen sich als Gehilfen und Nachfolger der Engel καὶ ἐνθάδε καὶ ἐκεῖ... τὰς μακαριωτάτας ἀποκληρώσονται λήξεις und sie werden stets bei Gott sein; die aber anderen Böses zufügen wollen, werden καὶ ἐνθάδε καὶ μετὰ θάνατον mit den wilden Dämonen zusammen sein. Hier klingen deutlich platonische Reminiscenzen hindurch durch Gedanken und Worte der Schrift (Matth. 25, 34—46. I Thess. 4, 17. Apok. 21, 4). Das Zusammensein mit den Dämonen findet sich bei Plato ebenfalls 617 D/E: οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε· πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον· ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. Die Annahme einer direkten Entlehnung aus Plato ist zwar möglich, aber nicht unumgänglich notwendig. Die Erzählung vom Er wird vielfach verwertet, so von Plutarch, Justin, Klemens von Alexandrien, Origenes, Cyrill, Theodoret und anderen[1]. Proklus aber lässt in Remp.

[1] Vergl. Platonis dialogos selectos rec. Stallbaum, vol. III sect. 2 p sq.

p. 52—128 dem Mythus eine ganz ausgedehnte allegorische Erklärung angedeihen, die uns nicht einmal mehr vollständig erhalten ist. Bei Proklus treten namentlich die λήξεις immer wieder auf, ihm bedeutet (p. 57 sqq.) das obere χάσμα die gute, das untere die böse λῆξις, vergleiche ferner p. 68 τῆς κρείσσονος ζωῆς καὶ τῆς ἑπομένης ἐκείνῃ λήξεως, p. 86 λήξεως ἔτυχεν οὐρανίας, Pitra Anal. V, 40 λήξεως μεταλαγχάνειν θείας, 42 αἱ μακάρων νῆσοι πλουτώνειοι λήξεις εἰσί[1]. Während aber Proklus im platonischen Mythus die Lehre findet, dass nur das Gute freigewollt, das Leben der Bösen dagegen ein unfreiwilliges und nichtgewolltes ist (in Remp. p. 126), betont D. selbst bei dem den beiden Männern drohenden Sturze das »halb zog es ihn, halb sank er hin« (τὰ μὲν ἄκοντες, τὰ δὲ ἑκόντες).

Wenn D. zum Schlusse sagt: ταῦτά ἐστιν ἃ ἐγὼ ἀκηκοὼς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι, so erinnert dies an Proklus in Tim. 264 D p. 639: ὡς αἵ τε Χαλδαίων φῆμαι λέγουσι καὶ ἐγὼ πείθομαι. Eingeleitet hatte D. die Erzählung mit der Formel: καὶ μὴ γελάσῃς, ἀληθῆ γὰρ ἐρῶ, wie er am Schluss des 10. Briefes versichert: ἀξιόπιστος δὲ πάντως εἰμί. Von diesen Endworten des 10. Briefes sagt Hipler, sie erinnern an eine Klasse von litterarischen Produkten, wie sie im vierten und fünften Jahrhundert keineswegs aus den Händen von Betrügern, sondern aus christlichen Rhetorenschulen hervorgingen, an stilistische Übungen, deren Verfasser sich in die Lage berühmter Persönlichkeiten der ersten christlichen Zeit versetzten und von diesem Standpunkt aus schrieben[2]. Dabei ist aber nicht zu vergessen, dass es Nachahmungen apostolischer Wendungen sind, wie sie sich z. B. Röm. 9, 1. I Timoth. 2, 7. 3, 1 finden. Wenn ferner solche Versicherungen

[1] Das Wort kommt in der proklischen Deutung des platonischen Mythus noch häufig; ich verweise kurz auf den Index verborum bei Schöll.

[2] Dion. d. Areop. S. 105. Vergl. über diesen Brief Th. Qu.-Schr. 1895 S. 390 ff. und Stiglmayr in Hist.-pol. Bl. 1898 I, 657 f.

der Wahrhaftigkeit gerade in der Apokalypse des hl. Johannes gerne vorkommen (19, 9. 21, 5. 22, 6), so ist es sicher von Bedeutung, dass eine solche auch in dem an Johannes auf Patmos adressierten Briefe steht.

Bei der Erzählung von der Vision des Karpus war es uns möglich, einen Blick in die Werkstätte unseres D. zu werfen und ihn bei seiner Arbeit zu belauschen. Wir haben gefunden, dass das Brevier des Karpus ein Lesestück aus Plato bezw. Proklus enthalten haben muss. Diese Beobachtung lässt uns in der dionysischen Schriftstellerei deutlich die Fiktion und die platonisch-neuplatonische Anleihe erkennen[1].

Es sei gestattet hier eine Bemerkung über das Wort λῆξις beizufügen, welches D. im Anschluss an Proklus und im Zusammenhang mit der Vision gebraucht. Dasselbe gehört zu den Schlagworten der dionysischen Eschatologie: DN. 1, 4 *ὅταν ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι γενώμεθα καὶ τῆς χριστοειδοῦς καὶ μακαριωτάτης ἐφικώμεθα λήξεως*, CH. 15, 4 *τὰς ἐν οὐρανῷ λήξεις*; es kommt namentlich bei der Erklärung des Begräbnisritus zur Verwendung: EH. VII, 1, 1 *τὴν θεοειδῆ καὶ ἄφθαρτον ἀθάνατόν τε καὶ μακαρίαν ἀπολήψεται λῆξιν*, VII, 3, 1 *ἐν θείαις καὶ μακαρίαις λήξεσιν* (nochmals VII, 3, 2). Dass er sich dabei gerade an Proklus anschliesst, verrät namentlich folgende Coincidenz verbunden mit einer Divergenz. EH. III, 3, 9 sagt D., dass bei der Synaxis nach dem Friedenskuss die Namen der in der christlichen Gemeinschaft Gestorbenen verlesen werden zur Aufmunterung der Lebenden, jenen nachzustreben: *ἀνακηρύττει τοὺς ὁσίως βεβιωκότας καὶ πρὸς ἐναρέτου ζωῆς τελείωσιν ἀμεταστάτως ἀφικομένους, ἡμᾶς ἐπὶ τὴν δι ὁμοιότητος αὐτῶν μακαριστὴν ἕξιν καὶ θεοειδῆ λῆξιν προτρέπουσα* (sc. *ἡ ἀνάρρησις*). Proklus erklärt in Alcib. II, 200, wer *κατὰ σχέσιν δαίμων* genannt werden könne, nämlich

[1] Plan und Zweck des achten Briefes wird von Stiglmayr gut charakterisiert Ztschr. f. kath. Th. 1898 S. 300. Siehe auch Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum 1898 S. 209 f. 318 A. 1.

ὁ δὲ ὁμοιότητος τῆς πρὸς τὸ δαιμόνιον γένος . . . τὴν ἑαυτοῦ ζωὴν ὅλην ἐξάψας τῶν δαιμόνων. So nenne nach seiner Ansicht Sokrates in der Politeia Dämonen τοὺς εὖ βεβιωκότας καὶ ἐς ἀμείνω λῆξιν μεταστάντας καὶ τόπον ἁγιώτερον. Der Ansatz dazu liegt in platonischen Stellen wie Crit. 113 B περὶ τῆς τῶν θεῶν λήξεως, Legg. V, 747 E δαιμόνων λήξεις (Ast II, 247). Auch frühere Neuplatoniker haben ähnliche Wendungen z. B. Jamblich Protrept. c. 13 p. 71, de myst. 1, 8 p. 24. 9, 7 p. 282. Bei Proklus aber ziehen sich λῆξις und λήξεις durch das ganze System hindurch, vergl. in Crat. p. 87. 118; in Tim. 17 D p. 38. 30 D p. 69. 334 A p. 811; Pl. Th VI, 11 p. 368. VI, 23 p. 407; in Polit. p. 396 u. a[1].

Vorstehendes war längst geschrieben, als der Aufsatz Stiglmayrs über »die Eschatologie des Pseudo-Dionysius« in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1899 1. H. S. 1—21 erschien. Hier verweist der gelehrte Jesuit S. 18 auf eine ganz ähnliche Erzählung bei Nilus, der als Anachoret auf dem Berge Sinai um 430 gestorben ist. Auch er mahnt (epp. lib. II, 190. Migne ser. gr. 79, 297 D—300 C) den Bischof Olympius zu Sanftmut und Besonnenheit und erzählt ihm »kurz, um das Mass eines Briefes nicht zu überschreiten«, eine ἱστορία ἀρχαία folgenden Inhaltes. »Ein gewisser Carpus war Bischof noch zu Zeiten der Apostel (vergl. 2 Timoth, 4, 13). Zwei junge Männer kamen zu ihm, um sich vom Heidentum und der griechischen Schulweisheit zum Christentum zu bekehren. Aber bald nachdem sie die Taufe empfangen, wurden sie von ihren früheren gottlosen Kameraden (συμφοιτηταὶ ἀσεβέστατοι) wieder zum Abfall verleitet. Der Bischof verfluchte sie heftig (ἀσυμπαθῶς ἐπηράσατο αὐτοῖς) und voll bitterer Strenge.

[1] Auch der Romanschriftsteller Heliodor, dessen »ganze theologische Vorstellungsweise nichts anderes ist als eine etwas abgeblasste Wiederholung der neupythagoreischen, aus altpythagoreischem Glauben und platonisierender Spekulation zusammengewobenen Theologie« schreibt in seinen »Äthiopischen Geschichten« 63, 20 τῆς γυναικὸς εἰς τὴν ἑτέραν λῆξιν ἀναλυθείσης und 193, 31 ὡς τῆς βελτίονος μεταληχότα λήξεως. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer 1876 S. 438 f.

Da hat er eine schreckende Vision (*θέαμα μέγιστον φόβου καὶ καταπλήξεως*). Christus kommt vom Himmel hernieder, um die Apostaten, die in die Hölle stürzen müssten, zu retten. Die feurigen Schlangen fliehen auseinander, der Herr erfasst die Jünglinge mit grosser Milde und Güte, führt sie aus dem Schlund empor und stellt sie zum Zeichen, dass sie gerettet seien, auf den festen Boden.« Stiglmayr, welchen ich die Vision des Karpus habe erzählen lassen, fügt noch bei: »Der Text bei Nilus ist allerdings etwas lückenhaft, aber die Übereinstimmung in den wesentlichen Zügen der Erzählung, in ihrem Motiv und ihrer Anwendung tritt klar hervor; die sprachliche Vergleichung weist auch eine Reihe von gleichen Ausdrücken auf.« In der That ist dem so; nur ist die Vision bei Dionysius detaillierter ausgemalt und zwar mit platonisch-proklischen Farben. Die *λήξεις*, welche Dionysius der Erzählung vorausschickt, fehlen bei Nilus, ebenso die *πολύφωτος πυρά*, welche Stiglmayr mehr poetisch als sprachlich genau mit »strahlende Bahn von Lichtern« wiedergiebt, falls sie nicht in der Lücke bei Nilus ihren Platz hatte, was nicht sehr wahrscheinlich ist[1].

Die Berührung des Dionysius mit Nilus in der Vision des Karpus ist auch für den pseudepigraphischen

[1] Auch in den Akten des Karpus, Papylus und der Agathonike hat Karpus auf dem Scheiterhaufen eine Vision, Harnack in Texte und Unters. III, 450 und 461. — Dionysius sagt bei der Charakterisierung des Karpus, unter konkret-realer Fassung von Matth. 5, 8, derselbe sei wegen seiner hervorragenden Herzensreinheit zur *θεοπτεία* besonders befähigt gewesen und habe nie die Mysterien gefeiert, ohne dass ihm zuvor in den vorbereitenden Gebeten eine günstige Vision zu teil geworden wäre. Derartiges wirkte nach. Symeon, der »neue Theologe«, sah während seiner 48 Priesterjahre, so oft er die Liturgie vollzog, den heiligen Geist auf das Opfer herniederkommen (Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum 1898 S. 18), zugleich eine Illustration dessen, was Dionysius vom eucharistierenden Hierarchen EH. 3,2 sagt: *τῶν πολλῶν μὲν εἰς μόνα τὰ θεῖα σύμβολα παρακυψάντων, αὐτοῦ δὲ ἀεὶ τῷ θεαρχικῷ πνεύματι πρὸς τὰς ἁγίας τῶν τελουμένων ἀρχὰς ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασιν ἱεραρχικῶς ἐν καθαρότητι τῆς θεοειδοῦς ἕξεως ἀναγομένου.*

Charakter der dionysischen Schriften von grosser, unsern ganzen Standpunkt bestätigender Bedeutung. Nilus nennt nämlich den Visionär Karpus ausdrücklich einen Zeitgenossen der Apostel (ἐπίσκοπος σύγχρονος τῶν ἀποστόλων, vergl. II Timoth. 4, 13); Dionysius aber sagt, dass er bei ihm in Kreta zu Gaste gewesen sei.

§ 4.

Eingangs- und Übergangsformeln.

Die Neuplatoniker liebten es, bei der Erklärung der platonischen Dialoge zuerst den σκοπός des Dialoges d. h. Ziel, Thema, Grundgedanken, Aufgabe festzustellen. So Olympiodor, Jamblich, Hermeias, besonders aber Proklus[1]. Der Anfang des Kommentars zum Kratylus sagt p. 1: ὅτι ὁ σκοπὸς τοῦ Κρατύλου τὴν ἐν ἐσχάτοις ἐπιδεῖξαι τῶν ψυχῶν γόνιμον ἐνέργειαν κτλ. Im Eingang des Kommentars zum Timäus heisst es (p. 1 sqq.), wer nicht ganz mit Blindheit geschlagen sei, müsse als σκοπός dieses Dialoges die φυσιολογία erkennen. Besonders gehäuft erscheinen diese Formeln in der Einleitung des Kommentars zum ersten Alcibiades: II, 14, man müsse zuerst untersuchen, in welchem Dialoge Plato am meisten das Ziel verfolge (τοῦτον ἔχει σκοπόν) unser Wesen zu betrachten; II, 18 σκοπὸν τοῦ Ἀλκιβιάδου — πάντων περιεκτικὸν τῶν προβλημάτων ὅρον — σκοποὺς τοῦ προκειμένου συγγράμματος — σκοποὺς τῆς συνουσίας; II, 21 τῆς φιλοσόφου θεωρίας τὸν σκοπόν — τέλος σκοπιμώτερον; II, 22 ὥστε σκοπὸς μὲν οὗτός ἐστι τοῦ διαλόγου καὶ οὐκ ἄλλος; II, 25 τελικώτατον καὶ σκοπιμώτατον. In Remp. p. 16 wird vor der Erklärung der Rede der Musen der σκοπὸς τοῦ λόγου bestimmt[2].

---

[1] Vergl. Freudenthal, Hellenistische Studien S. 316.

[2] Vergl. noch in Remp. p. 52. 55; in Polit. p. 350. 351. De comm. math. scient. c. 1. p. 9 hat Jamblich dafür: ἡ πρόθεσις τῆς παρούσης ἐπισκέψεως, c. 30 p. 91 aber spricht er vom σκοπὸς der pythagoreischen Mathematik. Hermippus de astrol. dial. c. 1. p. 3 (ed. Kroll et Viereck 1895): τοῦ τῆς ἀστρολογικῆς ἐπιστήμης τέλους — θεοῦ δ᾽ ἂν εἴη τέλος τῷ σκοπῷ κατάλληλον παρασχεῖν.

Dies ahmt nun Dionysius nach: DN. 2, 11 ἐπὶ δὲ τὸν τοῦ λόγου σκοπὸν προίωμεν. Der Inhalt des ersten Kapitels der göttlichen Namen wird von der Überschrift ganz richtig angegeben mit den Worten: τίς ὁ τοῦ λόγου σκοπὸς κτλ. CH. 3, 2 wird, nachdem 3, 1 die Hierarchie definiert ist, das Ziel der Hierarchie festgestellt: σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἡ πρὸς θεόν, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις. Im Eingang der EH. c. 1, dessen Inhalt die Überschrift ebenfalls richtig wiedergiebt, wird als κοινὸν ἱεραρχίας πέρας bezeichnet die θέωσις κτλ. und c. 2 wird recapituliert: εἴρηται τοίνυν ἡμῖν ἱερῶς, ὡς οὗτός ἐστι τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας σκοπὸς ἡ πρὸς θεὸν ἡμῶν, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις. Beachte noch, wie dies sprachlich genau gebildet ist nach Pr. in Alcib. II, 14: ἐν τίνι μάλιστα τῶν διαλόγων ὁ Πλάτων τοῦτον ἔχει σκοπὸν τὴν θεωρίαν τῆς οὐσίας ἡμῶν!

Die Neuplatoniker sind tiefgläubige und fromme Philosophen, welche in der Einleitung eines Buches oder im Übergange zur eigentlichen Ausführung sich gerne des göttlichen Beistandes versichern, sei es in allgemeinen mehr phraseologischen Wendungen, sei es in eigentlichem Gebete. Sie befolgen also auch formell die Mahnung Platos (Tim. 27 C. 48 D), dass man alles mit Gott beginnen müsse, besonders aber, wo es sich um göttliche Dinge handle. Pseudo-Philo beginnt seine Schrift de incorr. mund. 1 (II, 487) mit dem Satze: ἐπὶ μὲν παντὸς ἀδήλου καὶ σπουδαίου πράγματος θεὸν καλεῖν ἄξιον . . . προς δὲ τὸν ὑπὲρ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου λόγον ἀναγκαιότατον. Jamblich sagt de vita Pythagorae, dass weise Männer die Gewohnheit haben, bei jedem philosophischen Versuche Gott anzurufen, besonders aber sei dies angezeigt bei der nach dem göttlichen Pythagoras benannten Philosophie. Daher wolle er an diese lange vernachlässigte, zum teil auch durch unechte Kommentare verfälschte Philosophie herantreten παρακαλέσαντες τοὺς θεοὺς ἡγεμόνας καὶ ἐπιτρέψαντες αὐτοῖς ἑαυτούς[1].

---

[1] 5 der Ausgabe ab Joanne Arcerio Theodoreto 1598.

Porphyr schreibt ad Marcellam c. 12 p. 282: πάσης πράξεως καὶ παντὸς ἔργου καὶ λόγου θεὸς ἐπόπτης παρέστω καὶ ἔφορος.

Namentlich ist es Hermes, welcher gerne zu Hilfe gerufen wird. De myst. 1, 1 p. 1 wird er ὁ τῶν λόγων ἡγεμών genannt und von ihm gesagt, er sei ἅπασι τοῖς ἱερεῦσι κοινός[1]. Proklus sagt im Eingange seiner Schrift de duc. dub. I, 92: aliterque et communem Mercurium ducem habentes, qui indocibiles praeacceptiones communium conceptuum omni animae imponere dicitur; nachdem er dann die erste dubitatio formuliert und die andern in Aussicht gestellt hat, geht er zur Ausführung über communem Mercurium incitantes. Den Kommentar zum Alcibiades will er beginnen Gott folgend: ἀρκτέον ἑπομένοις θεῷ II, 14[2].

Ähnlich halten es die hermetischen Schriften. Im Pömander 5, 2 p. 42 wird Tat vor Beginn des Vortrages zum Gebete aufgefordert: σὺ οὖν, ὦ Τὰτ τέκνον, εὖξαι πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ πατρὶ καὶ μόνῳ καὶ ἑνὶ καὶ ἀφ' οὗ ὁ εἷς, ἵλεω τυχεῖν, ἵνα δυνηθῇς τὸν τηλικοῦτον θεὸν νοῆσαι κἂν ἀκτῖνά σοι μίαν αὐτοῦ τῇ σῇ διανοίᾳ ἐκλάμψαι. In einem anderen hermetischen Stücke wird versichert: ἐγώ, ὦ τέκνον, καὶ τῆς φιλανθρωπίας ἕνεκα καὶ τῆς πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείας πρῶτον τὸ νῦν συγγράφω[3].

Der Vater der Mystik lässt sich an frommem Sinne von den heidnischen Philosophen nicht übertreffen. Er erklärt

---

[1] Über Ἑρμῆς λόγιος s. Dieterich, Abraxas S. 71 f. Hier wird auch auf die Erzählung Act. 14, 12 verwiesen, dass die Leute in Lystra den hl. Paulus Hermes nannten, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου.

[2] Der bigotte jüngere Olympiodor schreibt bei jedem Abschnitt seines Kommentars zum ersten Alcibiades (ed. Creuzer 1821): πρᾶξις σὺν θεῷ β', πρᾶξις σὺν θεῷ γ' u. s. w.

[3] Der Anfang der Castigatio animae lautet: »Mit Hilfe Gottes des Hochpreislichen fangen wir an die Epistel des dreimalweisen Hermes zu schreiben, worin er der Seele ihre Fehler vorhält.« Hermes Trismegistus, An die menschliche Seele, arabisch und deutsch von Fleischer 1870 S. 1. Über Ursprungszeit und Original der Schrift vergl. die verschiedenen Ansichten von Bardenhewer, Hermetis Trismegisti de castigatione animae liber 1873 p. XII sq. und Pietschmann, Hermes Trismegistus 1875 S. 57.

DN. 3, 1. πρὸ παντὸς καὶ μᾶλλον θεολογίας εὐχῆς ἀπάρχεσθαι χρεών. Hierin stimmen ja die Worte der Schrift und die Ansicht Platos und seiner Verehrer zusammen. CH. 1, 2 ladet er ein, die Hierarchien der himmlischen Geister zu betrachten Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενοι und 2, 5 wünscht er nochmals, von den verschiedenen einleitenden Bemerkungen zur eigentlichen Darstellung übergehend: ἡγήσοιτο τοῦ λόγου Χριστός[1], εἴπερ ἐμοὶ θέμις εἰπεῖν, ὁ ἐμός, ἡ πάσης ἱεραρχικῆς ἐκφαντορίας ἐπίπνοια (vergl. EH. III, 3, 11). EH. 1, 2 heisst es: »Jetzt aber will ich versuchen unsere Hierarchie, ihren Anfang und ihr Wesen so gut ich kann, darzustellen, Jesum anrufend, aller Hierarchie Anfang und Vollendung.« Den Bestattungsritus erläutert er Ἰησοῦ φωταγωγοῦντος EH. VII, 3, 1. DN. 1, 8 betet er kurz: »Mir verleihe Gott, gottgeziemend die Gutes wirkenden Vielnamigkeiten der unbenannten und namenlosen Gottheit zu beschreiben, und er nehme das Wort der Wahrheit nicht von meinem Munde.« Nach Vollendung der »göttlichen Namen« will er zur »symbolischen Theologie« schreiten ἡγουμένου θεοῦ DN. 13, 4.

In hohem Grade auffallend ist die Übereinstimmung des Anfanges der »mystischen Theologie« des D. mit dem des proklischen Kommentars zum Parmenides. Pr. eröffnet nämlich diesen umfangreichen und bedeutsamen Kommentar mit einem längeren Gebete (IV, 3 sq.): εὔχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις κτλ. Nachdem er dann den ganzen neuplatonischen Himmel, die Götterreihen, Engelchöre, Dämonen, Heroen angerufen, wendet er sich an den Adressaten mit den Worten: σὺ δέ, ὦ φιλοσοφίας ἐπάξιον ἔχων τὸν νοῦν, καὶ ἐμοὶ φίλων φίλτατε, Ἀσκληπιόδοτε, δέχου τὰ δῶρα τοῦ ἀνδρὸς ἐκείνου (Platos) τέλεα τελέως ἐν γνησιωτάτοις κόλποις τῆς σαυτοῦ ψυχῆς. D. er-

[1] In gnostischen Kreisen wurde Christus dem Hermes Logios gleichgestellt, Hippol. V, 7 οὗτός (sc Ἑρμῆς) ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ ἐν πᾶσι, φησί, τοῖς γεννητοῖς υἱὸς ἀνθρώπου κεχαρακτηρισμένος ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου λόγου bei Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen 1889 I, 188. Gregor von Nyssa erwählt Gott als »Führer der Rede« de vita Moys. Migne ser. gr. 44, 299 B: θεὸν καθηγεμόνα ποιησαμένοις τοῦ λόγου.

achtet die MTh. für wichtig genug, dieselbe mit einem Gebete zu eröffnen: Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε, τῆς χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας κτλ[1]. Das Gebet schliesst er etwas pedantisch mit ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ηὔχθω und dann redet er ebenfalls den Adressaten an: σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε κτλ. Pr. bittet die Götter, sie mögen seinen Geist führen (ποδηγῆσαι) zur vorliegenden Betrachtung, in ihm eine helle Leuchte der Wahrheit anstecken, seine Seele entfalten zur Erkenntnis des Seienden, die Thore seiner Seele öffnen zur Aufnahme der gottbegeisterten Ausführung Platos, seine Erkenntnis antreiben zum Lichtesten des Seienden, ihn befreien von der vielfältigen Scheinweisheit und dem Irrwege um das Nichtseiende herum, durch die geistigste Beschäftigung mit dem Seienden (τῇ περὶ τὰ ὄντα νοερωτάτῃ διατριβῇ), von welchem allein das Auge der Seele genährt und erquickt wird. Dann ist noch die Rede vom νοῦς τέλεος, ἐνέργεια ἄλυτος καὶ ἀφειμένη τῶν ὑλικῶν γνώσεων, ἀποπλήρωσις τῆς παρὰ θεῶν ἐπιπνοίας, von der μετουσία τῆς ἐποπτικωτάτης τοῦ Πλάτωνος καὶ μυστικωτάτης θεωρίας, zu der er ἁπλῶς gelangen will, von καθαρώταται ἐπιβολαί, χορηγία προλάμπουσα, ἀναγωγὸν φῶς. Einen ähnlichen Apparat setzt D. in Bewegung. An die Stelle Platos treten die μυστικὰ λόγια, die mystischen Schriftworte, zu deren ὑπεράγνωστον καὶ ὑπερφαῆ καὶ ἀκροτάτην κορυφὴν er geführt werden will (ἴθυνον ἡμᾶς). Dort sind τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια . . ἐν τῷ σκοτεινωτάτῳ ὑπερφανέστατον ὑπερλάμποντα, welche die auglosen Geister übererfüllen. Timotheus soll durch augestrengte Beschäftigung mit den mystischen Schauungen (τῇ περὶ τὰ

[1] Marinus nennt vita Procli c. 10 (ed. Boissonade 1814) Athene τὴν τῆς φιλοσοφίας ἔφορον; auch von Olympiodor wird sie in Alcib. p. 66 (ed. Creuzer 1821) ἔφορος σοφίας genannt. Schon Plato bezeichnet Phaedr. 265 C den Eros als καλῶν παίδων ἔφορον. Von den Neuplatonikern werden darnach Götter und Dämonen häufig ἔφοροι genannt, de myst. 8, 16 p. 187. 5, 16 p. 221. 5, 25 p. 236. namentlich von Proklus: in Crat. p. 24, in Alcib. III, 38. 88; in Remp. p. 51. 74. 91. 108 u. a.

μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ) die sinnlichen und geistigen Thätigkeiten aufgeben und zur ἕνωσις aufstreben.

Wir sehen daraus, dass auch das Gebetbuch des Dionysius einen neuplatonischen Einband hat. Seine Abhängigkeit von Proklus in der Gebetstheorie soll später zur Sprache kommen.

Der Eingang der CH. verrät Ähnlichkeit mit dem Proömium der Pl. Th. Da die ganze Gedankenfolge einander ähnelt, so ist es wohl auch nicht Zufall, 'dass beide Schriften mit demselben Worte beginnen: Pl. Th. ἅπασαν — φιλοσοφίαν, CH. πᾶσα δόσις. Die gesamte platonische Philosophie, sagt Proklus, hat uns zuerst aufgeleuchtet durch den gütigen Willen (ἀγαθοειδῆ βούλησιν) der Götter, den in ihnen verborgenen Geist und die Wahrheit, die zugleich mit den wahrhaft Seienden (d. h. den Göttern) besteht und den Seelen erscheint, soweit es für sie recht ist, an so übernatürlichen und grossen Gütern teil zu haben. Sie hat sich aber dann wieder auf sich selbst zurückgezogen und ist den meisten unsichtbar geworden, um dann wieder ans Licht zu kommen. Namentlich aber ist die Mystagogie über göttliche Dinge selbst, welche rein auf heiliger Grundlage fusst und bei den Göttern selbst ewig besteht, von dort denen, die eine Zeitlang dieselbe geniessen können, durch Einen Mann erschienen. Die Erklärer dieser platonischen Epoptie aber sind Plotin, Amelius, Porphyr, Jamblich und Theodor. Von ihnen hat namentlich Syrian die Wahrheit empfangen, τὸ γνησιώτατον καὶ καθαρώτατον τῆς ἀληθείας φῶς τοῖς τῆς ψυχῆς κόλποις ἀχράντως ὑποδεξάμενος, und auf uns übergeleitet. So ziemt es sich also, dass wir die Götter anrufen und ihre ὀπαδοὶ und θεραπευταί, sie mögen κατιθύνειν τὸν ἡμέτερον νοῦν καὶ ποδηγετεῖν εἰς τὸ παντελὲς καὶ θεῖον καὶ ὑψηλὸν τέλος τῆς Πλατωνικῆς θεωρίας. Denn wer nur einigermassen verständig ist, macht den Anfang mit den Göttern, zumal bei Erläuterungen über die Götter. Kann man ja doch das Göttliche nur dann denken, wenn man durch das von den Göttern

ausgehende Licht geweiht ist, und nur dann den andern mitteilen, wenn man von ihnen geleitet wird. Also wollen wir die Götter zu Führer wählen, sie mögen unseren Geist führen zur Höhe platonischer Betrachtung. So Proklus.

D. überträgt diese Gedanken ins Christliche. Jede gute Gabe, sagt er mit Jak. 1, 17, und jedes vollkommene Geschenk ist von oben und kommt herab vom Vater des Lichtes, aber auch jeder Ausfluss einer vom Vater erregten Lichterscheinung, der gütig (ἀγαθοδότως) zu uns kommt, erfüllt uns als einigende Kraft, welche uns nach oben zieht, und wendet uns zur Einheit des versammelnden Vaters und zu seiner vergöttlichenden Einfachheit. Denn aus ihm und zu ihm hin sind alle Dinge, sagt das heilige Wort (Röm. 11, 36). Also wollen wir Jesus anrufen, das väterliche Licht, das seiende wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, durch welchen wir den Zugang zum Vater, dem Lichtquell, erlangt haben und dann wollen wir uns zu den vom Vater uns überlieferten Erleuchtungen der heiligsten Logien nach Kräften wenden und die von ihnen symbolisch und anagogisch geoffenbarten Hierarchien der himmlischen Geister, so gut wir können, betrachten (ἐποπτεύσωμεν), die Lichtgebung des Vaters aufnehmen (αὔλοις καὶ ἀτρεμέσι νοὸς ὀφθαλμοῖς εἰσδεξάμενοι) und von ihr wieder zu ihrem einfachen Strahl aufstreben. Der göttliche Strahl kann uns nämlich nicht anders leuchten, als durch die Mannigfaltigkeit der heiligen Hüllen in anagogischer Weise bedeckt. Unser Geist könnte sich auch nicht zu jener immateriellen Nachahmung und Schau der himmlischen Hierarchien emporschwingen, wenn er nicht eine ihm entsprechende materielle Führung hätte.

Proklus sagt dann c. 2, nun sei es genug der einleitenden Worte, er müsse jetzt den τρόπος der vorliegenden Untersuchung auseinandersetzen; er werde eine Dreiteilung vornehmen und zuerst die allgemeinen platonischen Gedanken über die Götter, ihre Kräfte und Würden darlegen, zweitens ihre gesamten besonderen Eigentümlichkeiten und Ordnungen

besprechen und endlich die da und dort bei Plato genannten Götter einer Betrachtung unterziehen. D. erklärt CH. 2, 1, nun müsse er den σκοπὸς jeder Hierarchie auseinandersetzen und den Nutzen derselben, sodann aber die himmlischen Hierarchien behandeln und endlich ihre figürlichen Darstellungen in der Schrift erläutern.

§ 5.

Schlussformeln.

Wie in den Eingangs- und Übergangswendungen, so finden sich auch in den Schlussformeln beachtenswerte Analogien.

Jamblich schliesst seine Schrift de math. scient. c. 35 p. 98 sq. folgendermassen: „Soviel Hauptpunkte haben wir über das gemeinsame Verhältnis der Mathematik und der mathematischen Wissenschaften ins Auge gefasst und ich glaube, dass sie gleichmässig sind (οἶμαι αὐτὰ συμμέτρως ἔχειν). Wenn aber irgendwo einige übergangen worden sind, wird man leicht von den behandelten aus ihre Beurteilung gewinnen können.« In Nicomach. arithm. introd. schliesst p. 125: »Und dies Vorliegende soll uns der Schluss der Einführung nach dem Pythagoreer Nikomachus sein; wir werden aber wiederum mit Gottes Gnade (θεοῦ διδόντος) gerade diese arithmetische Einführung vollkommener bearbeiten und dir darbieten, der du durch diese schon die Fähigkeit zum Verständnis erlangst.« Der Schluss des Buches de mysteriis lautet 10, 8 p. 293 sq.: »Soviel haben wir dir unserer Kraft entsprechend geantwortet auf deine Anfragen über die göttliche Mantik und Theurgie. Im übrigen bete ich am Schlusse der Rede zu den Göttern, mir und dir feste Bewahrung der wahren Erkenntnisse zu verleihen, für ewige Zeiten uns Wahrheit zu verschaffen, uns Teilnahme an vollkommeneren Erkenntnissen über die Götter zu gewähren, in welchen uns ja die seligste Vollendung der Güter vorge-

zeichnet ist, und die Bekräftigung der gegenseitigen einmütigen Freundschaft.«

Im Poemander schliesst Nus seine Rede an Hermes 11, 22 p. 99 mit den Worten: »Dies ist dir soweit geoffenbart worden, Trismegistus. Alles übrige aber lege dir in ähnlicher Weise bei dir zurecht und du wirst nicht in die Irre gehen.« Der Schluss der »geheimen Rede« Poem. 13, 15 p. 123 lautet: »Der Poemander hat mir nicht mehr als das Geschriebene übergeben, wissend, dass ich von mir aus alles denken und hören und sehen kann, was ich will.«

Man vergleiche nun damit Schlusswendungen bei D. wie CH. 15, 9, wo er erklärt: soviel soll über die heiligen Gebilde gesagt sein; er habe manche englischen Kräfte und Wirkungen und Bilder nicht erwähnt, weil er ihre übernatürliche Bedeutung selbst nicht kenne und selbst eines Führers bedürfe, der ihn zum Lichte führe; andere habe er als gleichbedeutend mit den behandelten übergangen mit Rücksicht auf die Symmetrie der Rede (τῆς τε συμμετρίας τοῦ λόγου προνενοηκότες)[1]. DN. 13, 4: er habe nach Kräften die göttlichen Namen erklärt; wenn er einen von den gleichbedeutenden übergangen habe, so müsse man diesen nach derselben Methode deuten; sollte er sich in etwas geirrt haben, so möge der Adressat ihn eines besseren belehren und nicht ablassen, dem Freunde Wohlthaten zu erweisen, wie er selbst auch gethan habe und immerfort thue. EH. VII, 3, 11: soviele und so schöne Anschauungen habe er von der kirchlichen Hierarchie genossen; es werden zwar andere hellere und gottähnlichere Anschauungen

[1] Über solche bibliographische Bemerkungen vgl. Birt, Das antike Buchwesen in seinem Verhältnis zur Litteratur 1882 S. 151. Andere nennen das ein στοχάζεσθαι τῆς ἁρμονίας τοῦ συγγράμματος; Porphyr sagt de abst. II, 4 p. 135 τοῦ συμμέτρου καὶ οἰκείου τῇ ὑποθέσει στοχαζόμενοι κατὰ δύναμιν.

gehabt haben als er, auch der Adressat werde das Behandelte als Stufenleiter gebrauchend zu höheren Strahlen sich erheben [1] und solle dann ihm vollkommenere Erleuchtung mitteilen[2]. Denn er glaube zuversichtlich, dass er durch seine Schrift im Adressaten die innewohnenden Funken des göttlichen Feuers entfache. Auch CH. 13, 4 sagt D., nachdem er zwei verschiedene Erklärungen der Vision des Propheten Isaias (c. 6) vorgetragen, der Adressat möge eine von diesen Erklärungen annehmen oder selber eine passendere suchen oder von einem dritten sich geben lassen; für die beiden letztern Fälle bitte er um gütige Mitteilung. Ep. 7, 3: »Du bist im stande, das Fehlende zu ergänzen und den Mann vollständig zu Gott zu führen«. CH. 15, 8 meint D., den Verständigen genüge nicht bloss das Gesagte, sondern schon die Erläuterung eines einzigen unähnlichen Bildes, um sich Ähnliches analog zu erklären. Wie phraseologisch solche Wendungen bei D. sind, zeigt ein Vergleich der letztgenannten Stelle mit CH. 15, 6, wo er sagt, er habe die Darstellung der Engel unter dem Bilde von Winden in der »symbolischen Theologie« *διὰ πλειόνων* erklärt, und mit Ep. 9, 6, wo er die »symbolische Theologie« mitschicken will, weil Titus noch mehr fragen könnte. Wäre nicht alles fingiert, müsste man eigentümliche Begriffe vom »Verständnis« der Adressaten und der Konsequenz des Autors bekommen. Bei der Annahme der Fiktion aber lassen sich solche Incongruenzen begreifen.

Bis jetzt blieb Proklus ganz aus dem Spiele, da von seinen grössern Schriften, den Kommentaren zum Alcibiades,

---

[1] Ausführlicher besprochen, gegen eine irrtümliche Deutung Nirschls, in Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 382.

[2] Ähnlich lautet der verstümmelte Schluss der mystischen Hauptschrift Gregors von Nyssa, de vita Moysis Migne 44, 426 D: *ὅτι δ' ἂν παρά σου πρὸς τὸ μεγαλοπρεπέστερόν τε καὶ θειότερον ἐπαρθείσης σοι διανοίας εὑρεθῇ, πολλῶν δὲ . . . εὑρεθήσεται · κοινὸν ἔσται πάντως τὸ κέρδος.* Vergl. die bescheidene Äusserung des Irenäus adv. haer. praef. 3 (ed. Stieren I, 10).

Parmenides, zur Republik, der platonischen Theologie gerade die Schlusspartien verloren gegangen sind. Der Kommentar zum Timäus hört ohne eigene Schlussbemerkung auf. Doch zeigt folgende Zusammenstellung manche Übereinstimmung zwischen D. und Pr. in kürzeren phraseologischen Redewendungen, welche zum Abschluss und Übergang oder zur Verweisung dienen:

Pl. Th. VI, 13 p. 381 τοσαῦτα καὶ περὶ τούτων . . συλλογιζόμεθα · προσθῶμεν δὲ κτλ, in Tim. 3 B p. 5 ταῦτα μὲν δὴ περὶ τούτων, in Parm. V, 47 ταῦτα ῥητέα καὶ περὶ τούτων = DN. 13, 1 τοσαῦτα καὶ περὶ τούτων · ἐπ' αὐτὸ δὲ λοιπὸν . . . χωρῶμεν, vgl. Philo, quis rer. div. her. 56 (I, 512) τοσαῦτα καὶ περὶ τούτων εἰπὼν ἐπιλέγει. In Remp. p. 115 τοῦτο μὲν οὖν ἐπιστάσεως ἄξιον = DN. 3, 2 καὶ τοῦτο δὲ ἴσως ἀπολογίας ἄξιον, vgl. Philo mut. nom. 13 (I, 590). ἄξιον δὲ ἀπορῆσαι διὰ τί κτλ. In Tim. 283 B p. 685 καθάπερ δέδεικται ἐν ἄλλοις, vgl. CH. 15, 6 ὡς ἐν τῇ συμβολικῇ θεολογίᾳ . . . διὰ πλειόνων ἀποδέδεικται. In Polit. p. 389 τοσαῦτα καὶ πρὸς ταύτην τὴν ἀπορίαν εἰρήσθω, in Tim. 32 A p. 73 ταῦτα μὲν οὖν πρὸς τὸν ἀπορήσαντα καὶ παρ' ἡμῶν εἰρήσθω = CH. 15, 9 τοσαῦτά μοι περὶ τῶν ἱερῶν ἀναπλάσεων εἰρήσθω, 2, 5 τοσαῦτα μὲν ἡμῖν εἰρήσθω διὰ τὰς κτλ., vgl. Philo de somn. I, 17 (I, 636) ταῦτα μὲν δὴ καὶ τὰ τοιαῦτα πρὸς . . εἰρήσθω. Pl. Th. III, 9 p. 137 ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων εἰσαῦθις ἐροῦμεν, in Polit. p. 403 τούτων δὲ αὖ διωρισμένων . . . ἀναδράμωμεν καὶ θεωρήσωμεν, p. 404 περὶ μὲν δὴ . . . ἱκανὰ τὰ εἰρημένα, vgl. CH. 11, 1 τούτων διωρισμένων ἐκεῖνο ἄξιον ἐννοῆσαι κτλ., Philo de somn. I, 12 (I, 631) τούτων προδιωρισμένων κτλ. DN. 2, 1 τούτων οὖν ἡμῖν βραχέως μὲν ἐν τούτοις καὶ μερικῶς, ἐν ἄλλοις δὲ ἱκανῶς ἐκ τῶν λογίων ἀποδεδειγμένων τε καὶ διωρισμένων κτλ. 5, 10 ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν ἄλλοις εὐκαιρότερον εἰρήσθω = Pl. Th. I, 26 p. 63 περὶ μὲν οὖν τούτων τάχ' ἂν καὶ εἰσαῦθις ἐγκαιρότερον διέλθοιμεν.

§ 6.

Theologen, Theologie und Logien.

Auf den eigentümlichen Gebrauch von θεολογία und θεολόγος bei Dionysius wurde in der Theol. Qu.-Schr. 1895 S. 376 ff. eingegangen und falsche Deutungen, wie sie neuerdings von Nirschl wieder vorgetragen wurden, finden in der Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 387 ff. ihre Widerlegung. Die »Theologie« ist bei D. die heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes, die »Theologen« sind die Hagiographen. Mit dieser Terminologie steht D. in der ganzen patristischen Litteratur fast einzigartig da. Suicer führt s. v. θεολογία abgesehen von Maximus Confessor, dem Scholiasten, und dem Byzantiner Pachymeres, dem Paraphrasten unseres Dionysius nur eine Stelle aus der »Therapeutik« Theodorets an, wo von der Übereinstimmung der θεολογία παλαιά und νέα d. h. des Alten und Neuen Testamentes geredet wird. In dieser 427 verfassten Schrift, welche eine »Heilung der heidnischen Krankheiten oder Erkenntnis der evangelischen Wahrheit aus der heidnischen Philosophie« verschaffen will[1], begreift sich dieser Sprachgebrauch und erklärt sich analog wie bei Dionysius. Für den spezifischen Gebrauch von θεολόγος weiss Suicer ausser unserem Autor nicht einen einzigen beizubringen. Er führt zwar eine Stelle an aus dem Athanasius zugeschriebenen, vielleicht von Apollinaris herrührenden Glaubensbekenntnisse de incarnatione Dei verbi, an welcher die Apostel unter Hinweis auf ihre Schriften θεολόγοι ἄνδρες genannt werden. Dieselbe kann aber hier nicht in Betracht kommen, weil es sich dort um den θεὸς λόγος im eigentlichen Sinne handelt, die Apostel also θεολόγοι genannt werden in dem Sinne, in welchem dieser Ehrenname sonst dem Apostel Johannes und Gregor von Nazianz reserviert ist.

---

[1] Bardenhewer, Patrologie 1894 S. 346.

Statt θεολογία gebraucht D. für Bezeichnung der heiligen Schrift häufig auch τὰ λόγια, oder τὸ λόγιον, für ein einzelnes Schriftwort[1]. Dieser Sprachgebrauch findet sich in der Schrift selber z. B. Röm. 3, 2. Hebr. 5, 12. I Petr. 4, 11. Act. 7, 38, hier aber stets mit dem Zusatz θεοῦ und an letztgenannter Stelle ζῶντα. Dabei ist mündliches und geschriebenes Wort noch nicht geschieden. Auch die früheren Väter fügen in der Regel ein Epitheton wie θεῖα, θεοῦ, κυριακά, θεόπνευστα bei, so der römische Klemens (I Cor. 19, 1. 53, 1. 62, 3) und Gregorius Thaumaturgus in seiner Dankrede an Origenes offenbar nach der Redeweise seines Lehrers c. 15 u. 16 (ed. Kötschau 1894); c. 15 ist es auch noch absolut gebraucht. Bezeichnend nach dieser Seite ist, dass, während Ignatius das Wort gar nicht hat, Pseudo-Ignatius dasselbe zweimal absolut gebraucht, ad Magn. 9, 3 zur Einführung einer alttestamentlichen und ad Smyrn. 3, 5 zur Einführung einer neutestamentlichen Stelle.

Warum wählt nun D. gerade diese Ausdrucksweisen? Die Antwort giebt uns ein Blick auf die Gepflogenheit neuplatonischer Schriftsteller. Bei diesen spielen Theologen, Theologie und Logien eine hervorragende Rolle und mit Eifer beruft man sich auf dieselben. Schon Plotin ist glücklich, eine Ansicht vorzutragen, welche von »Priestern und Theologen« bezeugt wird (Enn. III, 5, 8). Ausgangs- und Endpunkt aller Philosophie ist für ihn Plato, dessen Gedanken häufig nur mit φησί eingeführt werden. Mit ihm soll sein eigenes System stets im Einklang sein: ὡς συμφώνως ἂν ἔχοι πρὸς Πλάτωνος δόξαν ist seine Maxime (Enn. VI, 3, 1; vgl. V, 1, 8. VI, 2, 1). Wo dieser Einklang nicht da ist, wird er durch künstliche Deutung hergestellt, und Plotin findet, dass Plato das, was er selber sagt, wenigstens stillschweigend andeutet (ἠρέμα ὑποδεικνύς Enn. IV, 8, 4).

Porphyr citiert de antro nymph. c. 32. Homer, c. 16

[1] CH. 2, 1 u. 2. c. 3 u. 5. 9, 4. 13, 2. EH. 1, 1 u. 4. III, 1. III, 3, 10 u. 5.

Orpheus als »Theologen« und solche allgemein sehr häufig, de antro nymph. c. 7. 9. 15; de abst. II, 43. 58 IV, 16 u. ö.; II, 35 dafür θεόσοφοι. Es ist ferner bekannt, dass er ein Buch verfasste περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, in welchem er den Heiden eine Bibel in die Hand geben und eine auf göttlicher Auktorität basierende Lehre verschaffen wollte. Er suchte auf diese Weise die heidnische Religion nach christlichem Muster zu restaurieren und zwar auf dem Gebiete des Dogmas, wie später Julian der Apostat auf dem der Disziplin und Sitte. Auch in andern Schriften beruft er sich immer wieder auf die in den Orakelsprüchen hervortretenden göttlichen Lehren und Bestimmungen, so de abst. II, 9. 15. 29. III, 16.

Durch Jamblich und seine Schule ist der Schwerpunkt der Philosophie vollends auf das positiv-theologische Element verlegt worden[1]. De math. scient. c. 15 erörtert er das Verhältnis von Mathematik, Philosophie und Theologie, die bei ihm nach pythagoreischem Vorgange in rührendstem Einvernehmen stehen und einander friedlich in die Hände arbeiten. C. 19 führt er aus, dass das erste Theorem aller Mathematik das theologische sei, welches sich dem Wesen und der Kraft, der Ordnung und den Energien der Götter abbildlich anpasst; c. 28 betont er, dass der mathematischen Theorie die theologische und physische Wissenschaft zur Seite geht, sodass Probleme und Beweise gemeinsam sind (vgl. noch c. 30 u. 31). Am Schluss der introd. in Nicom. arithm. kündet er ein Werk an, in welchem über die Zahlen von 1—10 gehandelt werden soll κατὰ τὸν φυσικὸν λόγον καὶ τὸν ἠθικὸν καὶ ἔτι πρὸ τούτων τὸν θεολογικόν. Dies geschah in der Schrift τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς[2]. Ausserdem schrieb er die Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία, in welcher er an die angebliche chaldäische Überlieferung sich anschliesst; vgl. auch de myst. 1, 4 p. 14 πᾶσα τῆς ἐπιστη-

[1] Zeller a. a. O. S. 677.

[2] Theologumena arithmeticae ed. Ast. 1817.

μονικῆς θεολογίας ἡ διάταξις und 10, 2 p. 287 τῆς ἀληθινῆς θεολογίας τε καὶ θεουργίας.

Für Syrian[1] ist die platonische Philosophie die absolute und unfehlbare, unumstösslich wie die ἀρχαὶ selber; mit Plato aber stimmen Pythagoras und die Pythagoreer, Homer, Orpheus und die Orakel überein. Die Logien verwertete er sowohl im mündlichen Unterricht als auch in seinen Schriften. Marinus erzählt vita Procli c. 26, Syrian habe nicht lange vor seinem Tode seinen Schülern Proklus und Domninus gegenüber sich bereit erklärt, nach ihrem Wunsche über die orphischen Gedichte oder über die Orakelsprüche zu »lesen«; da aber der erstere für die orphischen Gedichte, der letztere für die Logien sich entschied, sei aus der Sache nichts geworden. Jedenfalls verfasste er, wie nachher sein Schüler Proklus, einen Kommentar zu den orphischen Gedichten, also zur orphischen Theologie, sowie eine Schrift über die Übereinstimmung des Orpheus, Pythagoras und Plato.

Was nun Proklus betrifft, so lehrt uns schon ein Blick in die indices auctorum bei Cousin, Schneider und Schöll, wie sehr er es liebt, sich auf Theologen und Logien zu berufen. Ausgangspunkt und Norm der Untersuchung ist für ihn das, was Plato und vor Plato schon die Theologen gesagt und was die Götter in ihren Aussprüchen geoffenbart haben (de prov. et fat. I, 9 sq.). Plato trägt seine Götterlehre vor ἑπομένως ταῖς ἀρχαῖς τῶν θεολόγων, die hellenische Theologie aber stammt aus der orphischen Mystagogie und Pythagoras wurde zuerst von Aglaophamos in die Orgien eingeweiht (Pl. Th. I, 1 p. 13). Auch die Erörterung de dec. dubit. circ. prov. will er anstellen auf der Grundlage Platos und der ihm beistimmenden oraculorum traditio (I, 91). Stets werden die Theologen als Hauptzeugen der Wahrheit angerufen: in Parm. V, 169 ὡς ἡ τῶν θεολόγων ἔνθεος φήμη

---

[1] Zeller S. 763 f.

περὶ τούτων ἐδίδαξε τοὺς γνησίως αὐτῶν ἀντιλαμβανομένους, V, 49 ὕμνηται τοῖς θεολόγοις, V, 247 ἐν οἷς φησιν ὁ θεολόγος, VI, 40 ὥσπερ ἀκούω τινῶν ἐν θεολογίᾳ πρωτευσάντων. In Tim. 43 E p. 101 ἡ παλαιὰ θεολογία (Homer), 96 D p. 227 σύμπασαν τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν. in Remp. p. 116 Ὀρφικὴ θεολογία, in Tim. 137 C p. 324 δεδήλωται καὶ διὰ τῶν Ὀρφικῶν θεολογιῶν; 64 B|C p. 149 spricht er von den Brahmanen bei den Indern, den Magiern bei den Persern, und Ἑλλήνων οἱ θεολογικώτατοι, οἳ καὶ τελετὰς κατεστήσαντο καὶ μυστήρια. Auch für Pr. ist »Physiologie« und Theologie Eins: καὶ ἡ φυσιολογία φαίνεται θεολογία τις εἶναι, in Tim. 67 A p. 155.

Neben θεολόγοι und θεολογία gebraucht Pr. auch θεοσοφία, (in Tim. 156 E p. 370 φαίη τις ἂν τῶν ἐκ τῆς ὑπερορίου θεοσοφίας ὡρμημένων); θεόσοφοι, (in Tim. 251 D p. 608 οἱ μὲν γὰρ θεόσοφοι καὶ τοῦτον ἡμῖν ἐξύμνησαν); οἱ τὰ θεῖα σοφοί (in Tim. 41 B p. 95. 162 E p. 384; in Alcib. III, 190; circa divina sapientes, de prov. et fato I, 16).

Proklus ist auch einmal so freundlich, uns eine Definition von »Theologe« und »Theologie« zu geben. Er sagt nämlich Pl. Th. I, 3 p. 7: ὁ μὲν δὴ θεολόγος ἡμῖν ἔστω κατὰ τὴν Πλάτωνος ψῆφον τοιοῦτος καὶ ἡ θεολογία τοιάδε τις ἕξις, αὐτὴν τὴν τῶν θεῶν ὕπαρξιν ἐκφαίνουσα καὶ τὸ ἄγνωστον αὐτῶν καὶ ἑνιαῖον φῶς ἀπὸ τῆς τῶν μετεχόντων ἰδιότητος διακρίνουσα καὶ θεωμένη καὶ ἀπαγγέλλουσα τοῖς ἀξίοις μακαρίας ταύτης καὶ πάντων ὁμοῦ περιεκτικῆς ἐνεργείας. Gemeint aber sind unter den Theologen Homer, Hesiod, Orpheus und die »Orphiker«, Musäus, Linus, Pythagoras, und die Schriften, welche unter ihren Namen cursierten, bildeten die Theologie.

Welch grosse Stücke Proklus auf die Logien hielt, zeigt das so häufige τὰ λόγια oder τὸ λόγιόν φησι in seinen Werken, zeigt auch das beliebte Diktum, welches Marinus von ihm berichtet: wenn er Herr wäre würde er von den alten Büchern ‚nur die λόγια und den Timäus bestehen lassen, alle andern vernichten, weil manche durch dieselben Schaden nehmen, da sie leichthin und unvorbereitet dieselben lesen

(vita Procl. c. 38). Er schrieb auch, wie Jamblich und Syrian, einen umfangreichen Kommentar über die Χαλδαϊκὴ φιλοσοφία, von welcher nur noch Fragmente erhalten sind [1]. Was den Ursprung dieser Orakelsprüche betrifft, so sind nach Zeller S. 764 die älteren von Porphyr behandelten und die seit Jamblich gefeierten sog. chaldäischen Orakel zu unterscheiden; letztere seien in der neuplatonischen Schule selber entstanden. Der neueste Herausgeber Kroll aber ist der Ansicht, dass sie um 200 in neupythagoreischen Kreisen entstanden seien [2].

Diese Ausführungen zeigen wohl zur Genüge, wie Dionysius zu seinem Sprachgebrauche kommt, warum er die heilige Schrift gerade Theologie, die Hagiographen Theologen nennt. Hier haben wir eine interessante Wechselwirkung zwischen Griechentum und Christentum. Der Neuplatonismus erkennt als das Geheimnis des machtvollen Einflusses der christlichen Religion die göttliche Auktorität beanspruchenden heiligen Schriften, welche gegenüber den tausenderlei Ansichten der Philosophenschulen eine feste Grundlage bilden zur Forschung über Gott und göttliche Dinge, Schriften, welche metaphysische, physische und ethische Rätsel auktoritativ lösen. Um also das Heidentum neu zu beleben und dem Christentum gegenüber konkurrenzfähig zu machen, sucht auch er eine auf göttlicher Auktorität beruhende Lehre, er findet sie in den Orakelsprüchen und den Lehren der altehrwürdigen Theologen. Wo sie ihn im Stiche lassen, nimmt er zu künstlicher Exegese und weitgehender Allegorie seine Zuflucht und trägt die Lehren hinein, die er darin finden und als

---

[1] Von A Jahn herausgegeben: Eclogae e Proclo de philosophia chaldaïca 1891, aus dem Cod. Vat. 1026 fol. 231 sqq. In dem »nunc primum edidit« irrte der verdiente Forscher, da sie schon 1888 von Pitra publiciert waren in den Anal. sacr. et class. V, 192 sqq.

[2] Kroll, de oraculis chaldaïcis. Breslauer philologische Abhandlungen herausg. von Förster VII. 1894 S. 71; auch im Rhein. Mus. N. F. 50 (1895) S. 639. Die Hauptfundgrube für die Zusammenstellung dieser Orakel sind gerade die proklischen Schriften.

göttliche Wahrheiten ins Feld führen will; es sind Lehren, die an transcendentalem Charakter und mystischer Abstraktion nichts zu wünschen übrig lassen, die Ascese heischten und σωτηρία versprachen. Der Coup hatte Erfolg und viele achtbare und erlösungsbedürftige Geister liessen sich gefangen nehmen, sie fanden Befriedigung und Kraft zu sittlicher Lebenshaltung. Nun macht der Christ Anleihe beim Neuplatonismus: er holt bei ihm die göttlichen Emanationen, die durch alle Wesen hindurch strömenden Lichtflüsse, die straffe und alles beherrschende dreiteilige Gliederung, die Abstrakta, Negationen, Steigerungen, er erschrickt nicht an dem pantheistischen Klange des ganzen Systemes, wenn er ihn auch stark zu dämpfen bestrebt ist, und er findet alle diese Lehren dank seiner mystisch-allegorischen Exegese — in der heiligen Schrift. Wer daher der Schrift widerstreitet, ist auch ferne von seiner Philosophie und wem nichts liegt an der Theosophie aus den Logien (τῆς ἐκ τῶν λογίων θεοσοφίας), den will er auch nicht zum theologischen Verständnis führen (DN. 2, 2). Er nennt die Schriftworte θεοπαράδοτα λόγια (EH. 1, 4. V, 3, 8), τῶν ἐκφαντορικῶν λογίων αἱ μυστικαὶ παραδόσεις (CH. 2, 2 u. 3), ἡ πάνσοφος θεολογία (4, 3), ἡ τῶν ὁσίων θεολόγων ἀνατατικὴ σοφία (2, 3), ἡ θεολογία oder τὰ λόγια oder τὸ λόγιον allein (sehr häufig), die Hagiographen sind »die Theologen« (sehr häufig) oder »Theosophen«: θεόσοφοι (CH. 9, 3. 15, 2. DN. 1, 6), θεόσοφοι καὶ τῆς κρυφίας ἐπιπνοίας ὑποφῆται (CH. 2, 5), οἱ τὰ θεῖα δεινοί (CH. 2, 5).

Das Wort θεοπαράδοτος konnte ich bei einem Neuplatoniker vor Proklus nicht finden. Dieser aber gebraucht es sehr gerne. Morbeka übersetzt die θεοπαράδοτα λόγια de prov. et fat. I, 53 mit a deo traditi sermones. Marinus, der Schüler des Proklus, spricht vita Procl. c. 26 vom Kommentar seines Lehrers zu den θεοπαράδοτα λόγια. Ausserdem hat Pr. in Crat. p. 64 θεοπαράδοτοι φῆμαι, in Polit. p. 380 θεοπαράδοτος μυσταγωγία, in Tim. 97 B p. 238 θεοπαραδότου θεολογίας.

Ein ἐκφαντορικὸς wird Jahn bei Plato vergebens suchen; es ist, soweit ersichtlich, proklischer Provenienz[1]. Er spricht in Remp. p. 78 von der ἀγγελικὴ τάξις und von einem μοιραίων ἀγγέλων τις βίων ἐκφαντορικός, und sagt in Crat. p. 19 von den Namen: ἐκφαντορικὴν ἔχει τάξιν τῶν νοημάτων. Dionysius aber bezeichnet CH. 4, 4 die Engel als ἐκφαντορικὴν τάξιν. Synonym ist ἐξαγγελτικός: in Crat. p. 77 ὀνόματα τῶν θείων διακόσμων ἐξαγγελτικὰ τῆς ἰδιότητος αὐτῶν, DN. 4, 2 ὥσπερ ἐξαγγελτικὰς τῆς θείας σιγῆς. In Alcib. II, 334 sagt Pr. vom Weisen, er sei bewunderungswürdig, wenn er schweige, da er dann ganz ähnlich sei τῷ κρυφίῳ καὶ ἀγνώστῳ γένει τῶν θεῶν, noch bewundernswerter aber, wenn er spreche, τῷ ἐκφαντορικῷ τοῦ θείου προσεικάζων ἑαυτόν. Wiederum heissen bei D. die Engel ἐκφαντορικαὶ τῆς θεαρχικῆς κρυφιότητος CH. 4, 2[2].

Für das Verhältnis des D. zu Pr. ist es bezeichnend, dass die Berufung auf die Theologen nicht selten mit den gleichen Wendungen geschieht. Nachdem über irgend eine Sache gesprochen ist, heisst es gerne: Darum sagen auch die Theologen, u. ä. So bei Pr. in Alcib. II, 106 διὸ καὶ οἱ θεοὶ παρακελεύονται, 174 διὸ καὶ ὁ θεολόγος ὁ παρ' Ἕλλησιν ἀνόμματον ἀποκαλεῖ τὸν ἔρωτα, III, 190 εἰκότως ἄρα οἱ τὰ θεῖα σοφοὶ κτλ., in Parm. IV, 96 οὕτω καὶ οἱ θεολόγοι τὴν νοερὰν ζωὴν Κρονείαν προσειρήκασιν, V, 44 ὅθεν δὴ γὰρ οἱ θεολόγοι κτλ.[3] 103 εἰς ἃ καὶ ὁ Πλάτων ἀποβλέπων συνάγει, in Crat. p. 106 διὸ καὶ ὁ θεουργὸς ἀπὸ τῶν καθάρσεων ἄρχεται, p. 24 ἐπεὶ καὶ τοὺς θεολόγους εὑρίσκομεν διὰ τούτων τὰς θείας ποιήσεις ἐνδεικνυμένους[4]. Genau so auch D. DN. 1, 2 καὶ πολλοὺς τῶν

---

[1] Pape verweist für das Wort bloss auf Dionysius, Suicer ausserdem auf Johannes von Damascus und Theophanes in späterer Zeit.

[2] Vergl. noch in Parm. VI, 243. CH. 2, 1. 7, 1. EH. V, 3, 5. VII, 3, 7.

[3] Vereinzelt hat auch Plotin eine derartige Wendung z. B. Enn. III, 6, 19 ὅθεν, οἶμαι, καὶ οἱ πάλαι σοφοὶ μυστικῶς καὶ ἐν τελεταῖς αἰνιττόμενοι κτλ.

[4] Ähnliche Wendungen noch in Alcib. II, 177. 199. III, 70; in Parm. IV, 91. V, 25. 268; in Remp. p. 125. 121; in Tim. 132 A p. 311. 259 E p. 628 u. ö.

θεολόγων εὑρήσεις . . ὑμνηκότας, CH. 7, 4 διὸ καὶ ὕμνους αὐτῆς ἡ θεολογία παραδέδωκεν, 9, 4 ὅθεν ἡ θεολογία . . ἐμφαίνουσα κτλ., 10, 2 διὸ καὶ . . οἱ θεολόγοι φασὶν ἕτερον πρὸς τὸν ἕτερον κεκραγέναι (vgl. DN. 3, 9. Ep. 9, 2). DN. 3, 2 ist Petrus ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης, vgl. dazu Pl. Th. V, 36 p. 326 τοῖς ἀκροτάτοις τῶν θεολόγων und in Remp. p. 52 τῶν Πλατωνικῶν οἱ κορυφαῖοι.

De myst. 1, 2 p. 7 sagt Abammon, dass er alle Fragen sachgemäss beantworten wolle: καὶ τὰ μὲν θεολογικὰ θεολογικῶς, θεουργικὰ δὲ θεουργικῶς ἀποκρινούμεθα, φιλοσόφως δὲ τὰ φιλόσοφα μετά σου συνεξετάσομεν. In Parm. IV, 219 stellt Proklus die nüchtern-sachliche Redeweise der Philosophie und die mystisch-allegorische der Theologie, welche aber dasselbe besagen will, einander gegenüber: καὶ ταῦτα φιλοσόφως μὲν διαπλοκὰς ὀνομάσεις, θεολογικῶς δὲ γάμους ἱεροὺς καὶ τὰς κοινὰς αὐτῶν ἀπογεννήσεις τόκους. Ähnlich sagt er in der Erörterung über die παραδείγματα V, 167: καὶ ταῦτα μὲν φιλοσόφως, θεολογικῶς δὲ ἄλλον τρόπον (nochmals V, 190 sq)[1]. Es wird nicht Zufall sein, dass D. DN. 5, 9, wo er ebenfalls von den παραδείγματα handelt, einem Satze des Philosophen Klemens[2] gegenüber auf die Theologie verweist (εἰ δὲ ὁ φιλόσοφος ἀξιοῖ Κλήμης . . . . τῆς θεολογίας μνημονευτέον) und dass er 5, 8 die Definition giebt: παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς . . . . λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ.

Wer die dionysischen Schriften auch nur flüchtig durchblättert, muss bemerken, wie der Mystiker sehr oft das Verbum ὑμνεῖν und seine Komposita verwendet, wo ein nüchternerer Schriftsteller einfach λέγειν u. ä. setzt. Namentlich wo es sich um die Theologen und Logien handelt, ist ὑμνεῖν fast das ständige Zeitwort. Instruktiv ist DN. 2, 1: πρὸς τῶν λογίων ὑμνηται . . . . ὑπὸ τῶν λογίων ὑμνεῖσθαι . . . . καί τις τῶν θεολήπτων προφητῶν ὑμνεῖ τὸ πνεῦμα ἅγιον . . . . ὑμνεῖσθαι

[1] Marinus sagt von seinem Lehrer vita Procl. c. 38: τὴν θεολογίαν τὴν περὶ τὴν θεὸν ἐξέφηνεν ἅπασαν καὶ τὰ ἄλλα . . . φιλοσόφως ἀνέπτυξεν.

[2] Siehe hierüber Th. Qu.-Schr. 1896 S. 290 ff.

.... ὑμνεῖται .... θεαρχικὴν ὑμνῳδίαν[1]. CH. 2, 1 dient ὑμνῆσαι zur Abwechslung mit ἐκθέσθαι und εἰπεῖν.

Schon Plato gebraucht das Wort von der Darstellung in prosaischer Rede[2], während es ursprünglich den poetischen Lobpreis bezeichnet; von den Komposita hat er nur ἐφυμνεῖν. Durcheinander geht die Bedeutung bei Philo de mund. opif. 1 (I, 1 M.) und 30 (I, 21). Wie es scheint findet sich das Wort bei den Neuplatonikern vor Proklus seltener. Dieser aber verwendet dasselbe sehr häufig namentlich in Beziehung auf die Theologen[3] und er hat auch die von D. gleichfalls gebrauchten Komposita ἐξυμνεῖν (in Alcib. II, 219. in Parm. IV, 87. in Remp. p. 100. DN. 5, 2) und ἀνυμνεῖν (in Parm. VI, 168. in Remp. p. 73. in Crat. p. 108. DN. 5, 4. 6, 3)[4]. Auch das πολυύμνητος des D. (CH. 4, 4. 7, 4. DN. 7, 1) findet sich bei Proklus in Parm. VI, 52.

Da auf heidnischer Seite unter den Theologen hauptsächlich Dichter wie Homer, Hesiod, Orpheus u. a. verstanden sind, so begreift sich, wie nahe sich das ὑμνεῖν legte[5]. Unserm Dionysius aber musste das Wort besonders zusagen, es passte vortrefflich in die erhabene Welt seiner Gedanken und seiner Sprache. Er bezeichnet nicht bloss die Worte der Schrift, sondern auch seine eigenen mystischen Betrachtungen als ὑμνεῖν und ὑμνολογία.

Zu bemerken ist noch, dass D. statt θεολογία oder λόγια bezw. λόγιον, jedoch viel seltener, auch ἱερὸς λόγος sagt CH.

---

[1] Gehäuft auch DN. 1, 8. 6, 3 u. ö.

[2] Ast III, 433 sq.

[3] In Parm. VI, 15. 31. 163. in Crat. p. 3. 52. in Remp. p. 96 u. ö.

[4] ἀνυμνεῖν hat übrigens auch Philo an den oben bezeichneten Stellen.

[5] Der Hexameter trug geradezu den Namen »theologisches Versmass«. Lobeck, Aglaophamus 1829 p. 234. CH. 7, 4 und EH. IV, 3; 5 wird das Trisagion der Engel (Js. 6, 2) πολυύμνητος θεολογία d. h. Lobpreis Gottes genannt (= πολυτίμητος ὑμνῳδία CH. 13, 4). Auf einer Jobakcheninschrift wird es dem neueintretenden Priester zur Pflicht gemacht, für die Fortsetzung der »Theologie« d. h. der Lobpreisung auf den Gott oder die Götter des Vereines Sorge zu tragen. Maass, Orpheus 1895 S. 120.

1, 1. Ep. 7, 2. Die Quelle der ἱεροὶ λόγοι liegt, um dies hier gleich abzumachen, in den Mysterienfeiern. Dort bezeichnete der Terminus den jeweiligen Mythus, der den Kult veranlasste und bei der Feier selbst in allegorischer Handlung dargestellt wurde (λεγόμενα — δρώμενα)[1]. Der Inhalt dieser »heiligen Reden« war oft sehr unheiliger Natur[2]. Ἱεροὶ λόγοι oder der Singular war der Titel eines orphischen Werkes[3] und auch ein hermetisches Stück trägt den Titel: Ἑρμοῦ τοῦ Τρισμεγίστου λόγος ἱερός[4].

Auf die hl. Schrift hat schon Philo den Terminus ἱερὸς λόγος angewandt und er gebraucht ihn sehr häufig z. B. leg. alleg. III, 4 (I, 89), de sacr. Ab. et Caini 14 (I, 172), de ebr. 24 (I, 89), de somn. I, 10 (I, 628), 14 (632), 22 (642), aber auch, wiewohl seltener, τὸ λόγιον quis rer. div. her. 23 und 24 (I, 488 und 489), de migr. Abr. 30 (I, 462), häufiger wieder οἱ χρησμοί quis rer. div. her. 20 (I, 486), 37 (I, 498), de mut. nom. 14 (I, 592), de somn. I, 42 (I, 657). Auch die philonische Philosophie will nichts anders sein als die Entwicklung und Ausgestaltung des durch den Zauberstab der Allegorie gewonnenen Schriftsinnes[5].

Wie nicht anders zu erwarten, wechselt auch bei Proklus λόγιον und ἱερὸς λόγος (vergl. in Remp. p. 40. 41. 120), aber auch er hat diese Bezeichnung seltener als die andere, ähnlich wie Dionysius. In Remp. p. 62 sagt er λόγοι ἱερατικοί, womit zu vergleichen ist Ep. 7, 2 ταῖς Περσῶν ἱερατικαῖς ἐμφέρεται φήμαις, und für φῆμαι kann man wieder verweisen auf in Tim.

---

[1] Lobeck, Aglaophamus p. 148 sqq. Gruppe, Die griechischen Kulte und Mythen I, 637 ff. Kern, Zwei Kultinschriften aus Kleinasien 1895 S. 106. Maass, Orpheus S. 163 f.

[2] Beliebt war namentlich der ἱερὸς γάμος von Zeus und Hera, welcher von den Gnostikern sogar mit christlicher Überlieferung vermengt wurde. Usener, Religionsgesch. Unters. I, 37.

[3] Lobeck a. a. O. p. 714 sqq.

[4] Poemander c. 3 p. 31 sqq.

[5] Vergl. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum 1894 S. 64.

264 D p. 639: ὡς αἵ τε Χαλδαίων φῆμαι λέγουσι und in Crat. p. 23: αἱ παρὰ τῶν θεῶν αὐτῶν φῆμαι . . . καὶ ἄλλο λόγιον.

§ 7.

Lehrer und Führer.

Im Symposion Platos tritt, während Sokrates mit seiner Diskussion noch nicht zu Ende ist, Alcibiades berauscht herein und hält, von den Tischgenossen aufgefordert, eine Lobrede auf Sokrates, die von leidenschaftlicher Begeisterung für den verehrten Meister überströmt (Symp. 212 C sqq.). Der Vorgang ist geradezu typisch geworden. Von Sokrates lenkte sich die Begeisterung von selber auf Plato und seine Dialoge; das αὐτὸς ἔφα der Pythagoreer wurde bei den Verehrern Platos zu dem auf die Dialoge sich beziehenden φησί und allmählich umspann dieselben ein förmlicher Kultus, der sich immer mehr steigerte. Wie Plato selber, so wurde in neuplatonischen Kreisen auch das jeweilige Schulhaupt, welches seine Dialoge deutete und ihnen verborgenen Sinn zu entlocken wusste, von den Schülern schwärmerisch verehrt und schon zu Lebzeiten umrankten nicht selten Sagen die Gestalt des Lehrers. Auch Pythagoras ist eine vielgefeierte Heiligengestalt. Die neuplatonischen Biographien[1] stellen ihren Helden in eine höhere Sphäre; sie berichten von verschiedenen Wunderthaten, merkwürdigen Gebetserhörungen, Krankenheilungen, Totenerweckungen, wunderbaren Vorgängen bei der Geburt und beim Tode. Diese Biographienlitteratur hat in Verbindung mit den antiken Heldenromanen sichtlich auch die christlichen Heiligenlegenden beeinflusst, wie man im Detail zeigen kann.

---

[1] Ich erinnere nur an die vita Pythagorae und vita Plotini von Porphyr, περὶ τοῦ Πυθαγορείου βίου καὶ τῆς Πυθαγορικῆς αἱρέσεως von Jamblich, die ganz panegyrisch gehaltenen Sophistenbiographien von Eunapius (darunter die Lebensbeschreibung des Plotin, Porphyr und Jamblich), die vita Procli Marins. Vergl. auch die Biographie des Apollonius von Tyana, welche der Neupythagoreer Flavius Philostratus verfasste mit Entlehnung von Zügen aus den Evangelien.

Die Pärdicirung des Lehrers asl θεῖος, ἔνθεος, μέγας, γενναῖος, δαιμόνιος kehrt in der neuplatonischen Litteratur immer wieder[1], namentlich aber bei Proklus. Man wollte schon aus der »jugendlichen Begeisterung« für seinen Lehrer Syrian, die aus einer Schrift spricht, auf deren frühe Abfassung schliessen. Freudenthal hat dem gegenüber nachgewiesen, dass von dieser jugendlichen Begeisterung auch noch die spätesten Werke zeugen[2]. Gerne zieht er eine Gelegenheit herbei seinen Lehrern Plutarch, des Nestorius Sohn, und besonders Syrian ein Kompliment zu machen oder einen längeren lobenden Excurs einzuflechten[3]. In Parm. IV, 4 sagt er von letzterem, ὁ τῷ Πλάτωνι συμβακχεύσας, dass er voll gewesen sei der göttlichen Wahrheit und in die Welt gekommen als Musterbild eines Philosophen, ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῶν τῇδε ψυχῶν, als Ersatz für die Götterbilder, Heiligtümer und den ganzen Gottesdienst, als ἀρχηγὸς σωτηρίας für Mit- und Nachwelt, vergl. in Tim. 315 B p. 765. Pl. Th. IV, 16 p. 215.

Gebraucht schon Plato ἡγεμών synonym mit διδάσκαλος, παιδαγωγός (Ast II, 16 sq.), so findet sich diese Bezeichnung gerne bei den Neuplatonikern, und bei Proklus ebenso häufig oder noch häufiger als das Simplex ἡγεμών das Kompositum καθηγεμών[4], welches Plato noch nicht hat und welches ich unter den Neuplatonikern vor Proklus nur bei Jamblich in Nicom. arith. introd. p. 4 gefunden habe.

Aus dem Gesagten verstehen wir auch Dionysius, wenn er voll schwärmerischer Verehrung und Begeisterung von seinen Lehrern spricht, sei es im Allgemeinem, sei es speziell

---

[1] Zeller S. 681 und 724. Vergl. die Beinamen des Gregorius Thaumaturgus ὁ πάνυ, ὁ θαυμαστός bei Gregor von Nyssa und Basilius. Kötschau, d. Greg. Thaum. Dankrede. Einl. p. V.

[2] Hermes XVI (1881) S. 216.

[3] Vergl. Zeller S. 760.

[4] In Remp. p. 32. 62. in Parm. VI, 31. 57. 93 u. s. w.; in Tim. 7 C p. 15. 24 D p. 55. 94 F p. 222 u. s. w. Auch Origenes wird von seinem Schüler Gregor καθηγεμὼν φιλοσοφίας genannt, in der Dankrede c. 6 p. 17 (Kötschau).

von Paulus und Hierotheus[1]. Den hl. Paulus heisst er *μακάριος ἡμῶν ἐκ θεοῦ νομοθέτης* (DN. 8, 3), *θειότατος ἡμῶν ἱεροθέτης* (Ep. 8, 5), *θειότατος* oder *θεῖος Παῦλος*, *θεῖος ἀπόστολος*, *Παῦλος ὁ μέγας* (Ep. 7, 2. 9, 2. 9, 4. DN. 7, 1. 4, 13). Hierotheus ist der *κλεινὸς καθηγεμών* (DN. 2, 9. 3, 2. CH. 2, 1), *θεῖος ἱεροτελεστής* (CH. 6, 2). DN. 3, 2 erzählt D. in einem Excurse von einer glänzenden Rede seines *θεῖος καθηγεμών* Hierotheus beim Hingange der sel. Jungfrau[2]. Von den *καθηγεμόνες* im allgemeinen ist oft die Rede (EH. 1, 4. 4, 1. IV, 3, 3. VI, 1, 3. VII, 3, 6. 11. DN. 1, 4).

Die Worte des Proklus in Remp. p. 32: *Νεστόριος ὁ θεῖος ὄντως, πάππος ὢν Πλουτάρχου τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν τε καὶ τῶν ἡμετέρων διδασκάλων* haben ihr sprachliches Gegenstück bei D. DN. 7, 1: *ὁ θεῖος ὄντως ἀνήρ, ὁ κοινὸς ἡμῶν καὶ τοῦ καθηγεμόνος ἥλιος*. Wenn Proklus ferner Pl. Th. I, 1. p. 2 von seinem Lehrer Syrian sagt: *ὁ μετὰ θεοὺς ἡμῖν τῶν καλῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμών*, so fallen einem die dionysischen Stellen CH. 13, 4 und DN. 3, 2 ein. Dort heisst es nämlich: *ἱεράρχης καὶ μετὰ θεὸν ἡγεμών*, hier: *ἡμᾶς τοὺς μετὰ Παῦλον τὸν θεῖον ἐκ τῶν ἐκείνου* (Hierotheus) *λόγων στοιχειωθέντας*. Um die proklische Stelle recht zu verstehen, müssen wir uns folgendes vergegenwärtigen.

Marinus, der Biograph des Proklus, erzählt uns die abenteuerlichsten Dinge über den Verkehr seines Meisters

---

[1] Über das Verhältnis des D. zu seinen Lehrern Th. Qu.-Schr. 1895 S. 394 ff. Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 383 ff.

[2] Th. Qu.-Schr. 1895 S. 371 ff. Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 387 ff. Stiglmayr, Byz. Ztschr. VII (1898) S. 108. — Eunapius berichtet vit. soph. p. 489 (ed. Boissonade 1849) von einer hervorragenden Redeleistung des Proairesios. Die beiden Schilderungen haben Ähnlichkeit miteinander; Eunapius: *ὁ ἀνὴρ ὑπὲρ πάντα ἐφέρετο λόγον καὶ πᾶσαν δόξαν ἀνθρωπίνην . . . . ἐνθουσιῶν τε καὶ πηδῶν*; Dion.: *ὅλος ἐκδημῶν, ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ*; der Effekt der Rede bei Eunapius: *τὰ στέρνα τοῦ σοφιστοῦ περιλιχμησάμενοι καθάπερ ἀγάλματος ἐνθέου πάντες οἱ παρόντες, οἱ μὲν πόδας, οἱ δὲ χεῖρας προσεκύνουν, οἱ δὲ θεὸν ἔφασαν, οἱ δὲ Ἑρμοῦ λογίου τύπον*, bei Dion.: *πρὸς πάντων . . . θεόληπτος εἶναι, θεῖος ὑμνολόγος κρινόμενος*.

mit den Göttern[1]: schon als Knabe hatte er eine Traumerscheinung der Athene, in einer Krankheit erschien ihm der Heildämon Telesphorus und machte ihn durch Berührung augenblicklich gesund. Später erschienen ihm wiederum Götter und gaben ihm Offenbarungen, namentlich Athene, Asklepius, die Gottheit von Adrotta, Pan, die Göttermutter. So bildeten sich in Schulkreisen über den Meister schon zu dessen Lebzeiten verschiedene Legenden; auch der obligate Lichtglanz, der während eines Vortrags das Haupt des Lehrers umfliesst, darf nicht fehlen (c. 23). Das Auffallendste daran aber ist, dass Proklus dies selbst glaubte. Unter Jamblichs Schülern hatte sich seiner Zeit auch die Sage verbreitet, dass der Meister, wenn er in der Einsamkeit bete, mehr als zehn Ellen über der Erde schwebe, während sein Körper und seine Kleider wie von Goldglanz erstrahlen. Als sie ihn nun einmal darüber interpellierten, lachte er über die Leichtgläubigkeit, mit der sie sich diesen Bären aufbinden liessen[2]. Proklus, ein merkwürdiger Mann voll Extremen und Widersprüchen, war entweder weniger wahrheitsliebend oder aber hatte er sich, was wahrscheinlicher ist, in derartige Ideen so eingelebt, dass sie ihm zur vollen Überzeugung geworden waren[3]. Marinus berichtet c. 28, dass er in prophetischer Begeisterung seine höhere Bestimmung verkündet und nach Gebrauch der chaldäischen Reinigungen mit lichten Erscheinungen aus dem Geisterreiche verkehrt habe, wie er dies selbst in einer eigenen Schrift bezeuge. Proklus redet auch in Polit. p. 359 und 372 von Götter- und Dämonenerscheinungen wie von einer aus Erfahrung wohlbekannten

---

[1] Zusammengestellt bei Zeller S. 785.

[2] Dies erzählt Eunapius vit. soph. p. 458 ed. Boissonade.

[3] Treffend charakterisiert ihn Freudenthal, Hermes 1881 S. 218 f.: »In Proklus Lehren sind Tiefsinn mit grenzenlosem Aberglauben, haarscharfe Dialektik mit unlogischer Verschwommenheit der Begriffe, gesunde Kritik mit naiver Glaubensseligkeit, mathematische Gedankenstrenge mit der Unvernunft eines wundersüchtigen Mysticismus zu einem unauflöslichen Knäuel in einander gewirrt«

Sache. Fassen wir all das ins Auge, dann erhalten die Worte μετὰ θεοὺς κτλ. an der oben genannten Stelle im Munde des Proklus eine ganz konkrete Bedeutung: seine ersten und hauptsächlichsten Lehrer sind die Götter selber, von denen er inspiriert und geleitet wird, dann kommt Syrian. Des Dionysius grosser Lehrer aber soll der Apostel Paulus sein und an seinen Unterricht knüpft dann Hierotheus an.

An der gleichen Stelle DN. 3, 2, welche den Dithyrambus auf Hierotheus enthält, entschuldigt sich D., wie oben schon gesagt wurde (S. 11), warum er trotz der ausgezeichneten θεολογικαὶ στοιχειώσεις seines Lehrers auch noch theologische Werke verfasst habe, wie wenn jene nicht genügten. Jener sei ein διδάσκαλος τελείων καὶ πρεσβυτικῶν διανοιῶν und schreibe πρεσβυτικῶς, das heisst er sei ein Lehrer vollkommener und gereifter Geister (nicht »Gedanken«, wie Engelhardt I, 77 falsch übersetzt), dessen Stil und Lehre schwieriger zu verstehen sei. Darum sei ihm, D., und den andern διδάσκαλοι τῶν νεοτελῶν ψυχῶν der Auftrag geworden ἀναπτύξαι καὶ διακρῖναι τὰς συνοπτικὰς καὶ ἑνιαίας τῆς νοερωτάτης τἀνδρὸς ἐκείνου δυνάμεως συνελίξεις. Lauter proklische Wendungen!

In Parm. IV, 34 heisst es: ἐκεῖνο δὲ πρεσβυτικῆς εἶναι διανοίας καθορᾶν; DN. 2, 9 sagt D. im gleichen Sinne: τῆς κρατίστης ἐκείνου διανοίας. In ähnlichem Sinne gebrauchen und deuten das Wort πρεσβύτερος schon Philo und nach ihm Origenes[1], aber der Terminus πρεσβυτικὴ διάνοια ist spezifisch proklisch und dionysisch.

Für νεοτελής verweist Jahn S. 56 auf Plato Phaedr. 250 E (ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελὴς ἢ διεφθαρμένος); allein dieses platonische Hapaxlegomenon ist bei Proklus in Verbindung mit ψυχή fast zum πολυθρύλλητον geworden, wie in Remp. p. 36.

[1] Das Nähere in der Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 388 f.; über νεοτελής ebendas. S. 383 f.

95. 99, in Crat. p. 50 zeigt[1]. In Parm. IV, 97 wird der Begriff νέος für ein σύμβολον ἀτελοῦς ἕξεως erklärt und eine Gegenüberstellung von jugendlicher und gereifter Denkart beliebt Proklus de prov. et fato I, 56: Juveni enim quidem viro talem fieri opinionem, nihil mihi videtur mirum ad opinionem hominum in pluribus juventute adspiciente; intellectum autem senilem praesidem statuenti intellectualis prudentis judicii conceptus convenire existimo.

Das in der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft berühmt gewordene Wort συνοπτικός hat seine eigene Geschichte. Es stammt von Plato Rep. II, 537 C: ὁ μὲν γὰρ διαλεκτικὸς συνοπτικός. Der dialektische Weg führt schliesslich zum Einheitlichen und ewig Bleibenden, der Idee, welche in Einem intuitiven Akte »zusammengeschaut« wird; Sache des Dialektikers ist es zuletzt εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα Phaedr. 265 D. So ist συνορᾶν Terminus des enthusiastischen Schauens geworden, vgl. Proklus in Crat. p. 32: ἔνδειξιν ἣν προτείνουσι τοῖς συνορᾶν δυναμένοις ἐνθουσιάζοντες. In gleichem Zusammenhang wie bei D. DN. 3, 2 kommt συνοπτικός bei Proklus in Parm. V, 304: καταθεασάμενος τὸ χαλεπὸν τῆς μεθόδου ταύτης καὶ τὸ συνοπτικὸν ὁμοῦ τῆς ὑφηγήσεως, vgl. bei D. noch: τὰ θεῖα πρεσβυτικῶς ὑφηγούμενος ἐκεῖνος συνοπτικοὺς ἡμῖν ὅρους ἐξέθετο[2].

Was noch das Wort ἑνιαῖος betrifft, so findet es sich zwar schon bei früheren Platonikern wie Jamblich de comm. math. sc. p. 41. 42. 74, in Nicom. arith. introd. p. 81, ist aber bei Pr. und D. Lieblingsterminus geworden[3] und wird

---

[1] Auch Synesius von Cyrene hat das Wort νεοτελής, calv. encom. 7 M. 66, 1180: οὗτός ἐστιν ὁ νεοτελής, ὁ μεμυημένος τὰ θεοφάνια. Hermias kennt in Phaedr. p. 159 auch ein ἡμινεοτελής.

[2] Marinus sagt von Proklus c. 13, derselbe habe die Vorträge Syrians συνοπτικῶς καὶ μετ' ἐπικρίσεως nachgeschrieben. Später ist σύνοψις und συνοπτικός für Abriss, summarischen Überblick, Kompendium vielgebraucht. Krumbacher, Byz. Litt. S. 368. 376. 385. 388. 445 u. ö.

[3] Prokl. J. Th. c. 74. 127; in Alcib. II, 85; in Remp. p. 33. 79 u. ö.; Dion. EH. 1, 4. III, 1, 4. VI, 1, 3. VI, 3, 2 u. 3. DN. 7, 4 u. ö.

uns noch häufig begegnen, namentlich wo es sich um das »Einheitliche« beim mystisch-ekstatischen Schauen handelt.

Wir dürfen die Stelle DN. 3, 2, die in mehr als einer Hinsicht für den Charakter der dionysischen Schriftstellerei markant ist, nicht verlassen, ohne auf einen Widerspruch hinzuweisen, in welchen D. mit sich selbst gerät[1]. Schon oben haben wir uns daran gestossen, dass er seine Entschuldigung in dieser Schrift anbringt, wo sie ziemlich deplaciert ist. Nun sagt er uns noch, er sei Lehrer der »Neugeweihten«, d. h. aller Wahrscheinlichkeit nach der Neugetauften, er wolle die schwierigen Lehren des Hierotheus in fasslicherer Form und breiterer Entwicklung darstellen; auch Timotheus habe das Buch des Hierotheus als seine Fassungskraft übersteigend wieder zurückgeschickt. Erstaunt fragen wir uns: sollen die Schriften des D. geeignet sein, unreife, unfertige Seelen — auf dies läuft das νεοτελής schliesslich hinaus — mit den christlichen Glaubenswahrheiten vollends vertraut zu machen? Der Erfolg wäre sicherlich nicht viel grösser gewesen als der, welchen man bei den Indern erzielte, wollte man unter ihnen nach dem Rate eines Engländers mit den dionysischen Schriften missionieren. Man mag über diese Schriften urteilen, wie man will, leicht verständlich wird sie niemand finden. Wie müssten erst die Werke des Hierotheus gewesen sein! Doch wir können ja einen Vergleich vornehmen, zwar nicht an der Hand der θεολογικαὶ στοιχειώσεις, aber der ἐρωτικοὶ ὕμνοι, aus welchen D. DN. 4, 15—17 einige Partien citiert. Dieser Vergleich aber ergiebt, wie schon oben kurz bemerkt wurde und wie später sich deutlicher zeigen wird, das überraschende Resultat, dass sie der dionysischen Darstellung vollständig gleichen. Der vollendete Widerspruch liegt endlich darin, dass D. sonst in seinen Schriften als Hierarch erscheint, welcher den etwas jüngeren Kollegen Timotheus in die tiefsten Geheimnisse der Mystik

[1] Vergl. dazu Stiglmayr in Ztschr. f. kath. Th. 1898 S. 257 ff.

einweihen und zu den erhabensten Höhen mystischer Kontemplation aufführen will, der sich und den Adressaten vom πλῆθος, den πολλοί mit ihren verworrenen Anschauungen vornehm unterscheidet, nicht aber als Katechet, der Neophyten Religionsunterricht erteilt.

Jeder Anfänger in der Philosophie hat, wie Proklus in Alcib. III, 111 sagt, einen Führer notwendig, da er sonst auf Abwege gerät. Vorausgesetzt ist beim Schüler die ἐπιτηδειότης πρὸς ὑποδοχὴν τῆς ἐπιστήμης (II, 287), aber erst wenn er tüchtige Führer findet, wird diese Anlage ihm zum Heile: κἂν μὲν τύχωσιν ἐπιστημόνων τῶν καθηγουμένων, εἰς σωτηρίαν αὐταῖς (sc. ψυχαῖς) καὶ ἀναγωγὴν ἡ ἐπιτηδειότης ἡ τοιαύτη τελευτᾷ. Ebenso fordert D. vom Anfänger im christlichen Leben die ἐπιτηδειότητα πρὸς τὴν τῶν ἱερολογιῶν καὶ ἱερουργιῶν ὑποδοχήν, dann kann die ὁδοποίησις ἡμῶν πρὸς τὴν τῆς ὑπερουρανίας λήξεως ἀναγωγὴν erfolgen (EH. II, 1).

Wer in die christliche Gemeinschaft durch die Taufe eintreten will, wendet sich nicht direkt an den Bischof, sondern an einen andern Christen, diesen erwählt er zu seinem Paten und lässt sich von ihm beim Bischof einführen. D. drückt dies in Wendungen aus, welche proklischen Einfluss verraten. EH. II, 2, 2: ὁ τούτων ἀγαπήσας τῶν ὄντως ὑπερκοσμίων τὴν ἱερὰν μετουσίαν ἐλθὼν ἐπί τινα τῶν μεμυημένων πείθει μὲν αὐτὸν ἡγήσασθαι αὐτοῦ τῆς ἐπὶ τὸν ἱεράρχην ὁδοῦ . . καὶ ἀξιοῖ τῆς τε προσαγωγῆς αὐτοῦ καὶ συμπάσης τῆς ἐπὶ τὸ ἑξῆς ζωῆς τὴν ἐπιστασίαν ἀναδέξασθαι . τὸν δὲ τῆς μὲν ἐκείνου σωτηρίας ἱερῶς ἐρῶντα, πρὸς δὲ τὸ τοῦ πράγματος ὕψος ἀντιμετροῦντα τὸ ἀνθρώπινον, φρίκη μὲν ἄφνω καὶ ἀμηχανία περιίσταται· τελευτῶν δὲ ὅμως ποιήσειν τὸ αἰτηθὲν ἀγαθοειδῶς ὡμολόγησε καὶ παραλαβὼν αὐτὸν ἄγει πρὸς τὸν τῆς ἱεραρχίας ἐπώνυμον.

Der Pate hat also in Anbetracht der Schwierigkeit und Grösse der Verpflichtungen zuerst Bedenken, dann erklärt er sich bereit, die Führung zu übernehmen. Ähnlich Proklus in Parm. IV, 73: τίς δὲ οὗτος . . . καὶ τίνα ἔχει νῦν ζωὴν

. . . οὐκ εἰδότα τὴν ἀρχὴν αὐτὸν ἀναδιδάσκει καὶ τέλος ἡγεμὼν αὐτῷ γίγνεται τῆς ἐπὶ τὸν ἀδελφὸν πορείας; in Alcib. III, 30: προκαθηγούμεναι τῆς πρὸς τὸ νοητὸν πορείας. Vergleiche noch EH. II, 3, 4: τῆς ἐπὶ τὸν ἱεράρχην ὁδοῦ τὸν ἀνάδοχον ἔχουσα καθηγεμόνα und nochmals: τὸν ἀνάδοχον ὡς τῆς ζωοποιοῦ πρὸς ἀλήθειαν πορείας . . . χειραγωγόν. Im Pömander 7, 2 p. 54 mahnt Hermes: ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὁδογήσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας.

Die Einführung des Katechumenen beim Bischof durch den Paten entspricht der Einführung eines angehenden Mysten beim Hierophanten durch einen Mystagogen[1], entspricht der Einführung eines neuen Schülers beim Lehrer durch einen Freund. Porphyr erzählt in der vita Plotini c. 3: Da Plotin von heftigem Drange nach Philosophie ergriffen ward, besuchte er die Philosophen, welche um diese Zeit in Alexandria den grössten Ruf hatten; traurig und niedergeschlagen aber verliess er ihre Vorlesungen und klagte einem Freunde den Grund seiner Betrübnis: τὸν δὲ συνέντα αὐτοῦ τῆς ψυχῆς τὸ βούλημα ἀπενέγκαι πρὸς Ἀμμώνιον, οὗ μηδέπω πεπείρατο. Marinus aber berichtet vita Procli c. 12, wie Syrian den Proklus zu Plutarch führt. In der näheren Formulierung stimmen Marinus und Dionysius EH. II, 2, 2 und 3 auffallend überein:

Marinus.	Dionysius.
παραλαβὼν δὲ αὐτὸν ὁ Συριανὸς προσάγει τῷ μεγάλῳ Πλουτάρχῳ τῷ Νεστορίου· ὁ δὲ νέον μὲν ἰδὼν . . . ἀκούσας δὲ αὐτοῦ τὴν αἵρεσιν . . . σφόδρα ἥσθη κτλ.	καὶ παραλαβὼν αὐτὸν ἄγει πρὸς τὸν τῆς ἱεραρχίας ἐπώνυμον. ὁ δὲ μετ' εὐφροσύνης . . . εἰσδεξάμενος τοῖν ἀνδροῖν ἐσέφθη πρῶτα κτλ.

' Vergleiche noch EH. VII, 1, 3: λαβόντες αὐτὸν ἐπὶ τὸν ἱεράρχην ἄγουσιν . . . ὁ δὲ ἀσμένως ὑποδέχεται. So genau dieses Zusammentreffen ist, einen Schluss darauf zu gründen wäre doch vorschnell, da hier die Ähnlichkeit der Situation von selber auch die Ähnlichkeit der Wendungen zur Folge

[1] Haggenmacher, die eleusinischen Mysterien 1880 S. 18.

haben konnte. Dagegen lässt sich die im Allgemeinen übereinstimmende allegorische Deutung, welche Pr. dem in Parm. IV, 73, D. dem EH. II, 2, 2 und 3 geschilderten Vorgange giebt, nicht mehr auf Rechnung des Zufalls setzen. Pr. findet nämlich (IV, 74) darin etwas symbolisiert, was in der ganzen Natur sich abspiele. Die Seelen, welche aus ihrem Kreise heraus- und nach einem bessern geistigen Leben streben, gelangen in die erquickende Nähe der Dämonen; von diesen unterstützt und gefördert, werden sie selbst *δαίμονες δι' ὁμοιότητος*. Jetzt schauen sie die höheren und göttlichen Reihen der Dämonen und durch diese geht schliesslich der Aufstieg zu den *θεοί*. Auf dasselbe kommt die Allegorese des D. hinaus: der aufwärts Strebende gelangt *κατὰ βραχὺ διὰ τῶν αὐτοῦ πρώτων ἐπὶ τὰ ἔτι πρότερα, καὶ δι' ἐκείνων ἐπὶ τὰ πρώτιστα καὶ τελειωθεὶς ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τὴν θεαρχικὴν* (EH. II, 3, 4).

Lehrer und Führer sind in erster Linie nicht Menschen, sondern Gott selber bezw. die Götter, und die Engel bezw. Dämonen. Bei Philo stehen dem, der noch der Reinigung bedarf, Engel als *λόγοι θεῖοι* bei; ist er aber durch und durch gereinigt, so wandelt Gott selbst in seiner Seele: *ταῖς τῶν ἄκρως κεκαθαρμένων διανοίαις ἀψοφητὶ μόνος ἀοράτως ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ ἡγεμὼν ἐμπεριπατεῖ* (de somn. I, 23. I, 643 M.). Auch der Logos, der Sohn Gottes, geht ihm als Führer voran, bis er auf die Höhe der Erkenntnis anlangt und mit dem seitherigen Führer gleichen Schritt hält, nunmehr werden beide *ὀπαδοὶ τοῦ πανηγεμόνος θεοῦ* (de migr. Abr. 31. I, 463).

Schon Plato spricht Phaedr. 107 D von dem *δαίμων ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει*, welcher die abgeschiedene Seele auch in den Hades begleitet; mit *λέγεται* bezeichnet er diese Vorstellung als Volksglauben. Darnach handelt Plotin Enn. III, 4 *περὶ τοῦ εἰληχότος ἡμᾶς δαίμονος*. Porphyr entlehnt Züge seiner Angelologie und Dämonologie aus dem jüdischen Glau-

ben (Zeller S. 670 f.) und von da an hat der Neuplatonismus eine ziemlich ausgebildete Lehre von den Schutzgeistern, welche die Schicksale der Völker und des einzelnen Menschenlebens leiten. De myst. 5, 25 p. 236: *καθ' ἕκαστόν τε ἔθνος τῶν ἐπὶ γῆς διακεκλήρωταί τις ὑπ' αὐτοῦ κοινὸς προστάτης* = Dion. CH. 9, 4: *ἀποκληρωτικῶς ἡγεῖσθαι . . . ἀποκληρωθέντος . . . πάντας δὲ τοὺς καθ' ἕκαστον ἔθνος ἐπιστατοῦντας ἀγγέλους* (vgl. Daniel c. 10); I, 20 p. 63: *οἱ τὴν δαιμονίαν ἐπιστασίαν διαλαχόντες* (2, 5 p. 79. 5, 17 p. 222. 9, 10 p. 285), vgl. CH. 9, 3: *τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστασίας*. In Alcib. II, 13 sagt Proklus, der delphische Spruch *γνῶθι σεαυτόν* offenbare uns *τὸν τρόπον τῆς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς καὶ τῆς εἰς κάθαρσιν ὁδοῦ τῆς ἀνυσιμωτάτης*. Nämlich: *ὁ μὲν γνοὺς ἑαυτὸν ἀφ' ἑστίας ἀρξάμενος συνάπτεσθαι δύναται θεῷ τῷ τῆς ὅλης ἀληθείας ἐκφαντικῷ καὶ ἡγεμόνι τῆς καθαρτικῆς ζωῆς*. Dementsprechend bezeichnet D. als Zweck und Ziel der Hierarchie CH. 3, 2: *ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις, αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγεμόνα*. In Alcib. II, 260 wird erörtert, dass die vollkommenen Seelen mächtigeren Dämonen unterstellt sind und durch sie zum Heile geführt werden, die unvollkommeneren aber von niederer stehenden; die Seelen sind, wie nach Rang und Würde um die Götter gesät, so nach Gebühr den Dämonen unterstellt, *καὶ ὥσπερ θεοὺς ἡγεμόνας οὕτω καὶ δαίμονας ἐπιτρόπους ὁ δημιουργὸς καὶ πατὴρ ἐπέστησε ταῖς ψυχαῖς*. II, 276 wird die Zusammenkunft der Liebenden allegorisch gedeutet *καὶ τῆς συνδρομῆς ταύτης ὁ δαίμων ἐστὶν ἀγαθὸς ἡγεμών*. II, 109: *δαίμων ἀγαθὸς οἷον κυβερνήτης ἡμῶν τῆς ὅλης ζωῆς*[1].

[1] Ähnlich in Remp. p. 54. 120 u. ö. Poemander 1, 29 p. 16 sq.: *καθοδηγὸς ἐγενόμην τοῦ γένους τοῦ ἀνθρωπίνου τοὺς λόγους διδάσκων, πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθήσονται*. Caesares 336 c. sagt Hermes zu Julian: *μετὰ τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἡγεμόνα θεὸν εὐμενῆ καθιστὰς σεαυτῷ*, bei Aurich a. a. O. S. 49. Auch anderwärts, namentlich in der stoischen Litteratur, begegnet uns häufig der Gedanke eines Schutzgeistes des einzelnen. Epictet. diss. I, 14, 12: *Ζεὺς παρέστησεν ἐπίτροπον ἑκάστῳ τὸν ἑκάστου*

Bei D. übernimmt der Taufpate συμπάσης τῆς ἐπὶ τὸ ἑξῆς ζωῆς (des Täuflings) τὴν ἐπιστασίαν (EH. II, 2, 2). Die Seelen werden zur göttlichen Urgüte aufgeführt von den Engeln ὡς ἀγαθῶν καθηγεμόνων (DN. 4, 2). Die obersten Engel nennt er φωταγωγοὺς καὶ πρὸς τὴν ἱερὰν τελείωσιν ἡγεμόνας (EH. V, 1, 2). Der Täufling kämpft fortan ὑπ' ἀγαθῷ τῆς ἀθλοθεσίας κυρίῳ καὶ ἡγεμόνι ταττόμενος (II, 3, 6). Hier ist unter dem Führer und Kampfrichter Christus gemeint; schon vorher hiess es: ὑπ' ἀθλοθέτῃ Χριστῷ γενόμενος. D. wählt nicht das biblische Bild von der Rennbahn (I Cor. 9, 24 ff.), sondern das proklische vom Wettkampf, dessen Richter Gott ist, in Parm. V, 304: οἷον ὑπὸ θεοῖς ἀθλοθέταις ἀγωνιζομένους προθύμως. Übrigens hat schon Philo das gleiche Bild de mund. opif. 25 (I, 18): ὁ τῶν ὅλων ἡγεμὼν οἷά τις ἀθλοθέτης καὶ ἑστιάτωρ ἄνθρωπον καλεῖν μέλλων ἐπί τε εὐωχίαν καὶ θεωρίαν[1].

Pendant des καθηγεμών ist der ὀπαδός oder συνοπαδός. Beide, ursprünglich dichterische, Worte gebraucht schon Plato und zwar in der charakteristischen Verbindung mit θεός oder Ζεύς (Ast. II, 456. III, 335). Wir begegnen dem Wort wieder bei Philo quis rer. div. her. 15 (I, 483): ὀπαδὸς εἶναι θεοῦ, Porphyr ad Marcell. 22 p. 288: ὀπαδὸν τῶν θεῶν δίκην, Jamb-

δαίμονα; M. Aurel. 5, 27: ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν; Menander Com. VI, 238 (Meineke): ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου, bei Rohde, Psyche II, 316 f. Vergl. über Schutzgeister auch Usener, Götternamen S. 295 ff.

[1] Nach Kranich, Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Grossen 1896 S. 89 ff., hat auch Basilius für das christlich-ascetische Leben das Bild des Kampfes, aber nicht des Wett-, sondern des Kriegskampfes (nach Job. 7, 1. I Timoth. 1, 18); Christus ist ihm der König, der die Kriegsbefehle ausgiebt, nicht der ἀθλοθέτης. Dagegen betont auch er die Notwendigkeit eines Lehrmeisters für diejenigen, welche die Kunst des Kampfes lernen, eines tüchtigen Führers für die, welche zu Gott wandeln wollen. — Noch heute empfehlen die Lehrer der Ascese einen eigenen Seelenführer, der merkwürdigerweise nicht mit dem Confessarius identisch sein soll. Bemerkt sei noch, dass in byzantinischer Zeit die Klostervorsteher gerne ἡγούμενοι und καθηγούμενοι genannt wurden (Zöckler, Askese und Mönchtum I, 294). Die Unterlage dieses Sprachgebrauches ist Hebr. 13, 7.

lich Protrept. 3 p. 14: *συνοπαδὸν συνακολουθοῦσαν τῇ πρεσβυτέρᾳ ζωῇ*, im Buche de myst. 1, 10 p. 36: *συνοπαδοὶ θεῶν* (2, 10 p. 94. 1, 3 p. 9). Darnach ist es proklisches und dionysisches Lieblingswort geworden: *θεῶν ὀπαδοί* J. Th. c. 185. 202; de dec. dub. 1, 178; in Alcib. II, 86. 216. 258; in Remp. p. 50. In Parm. IV, 113 heisst es: *καὶ πᾶσαι* (sc. *αἱ ψυχαί*) *περὶ αὐτήν* (sc. *τὴν μονάδα*) *οἷον κέντρον συννεύουσιν, αἱ μὲν θεῖαι πρώτως, αἱ δὲ τούτων ὀπαδοὶ δευτέρως, αἱ δὲ τούτων συνοπαδοὶ κατὰ τρίτην τινὰ τάξιν*; V, 45: *διὸ καὶ συντάξεις εἰσὶ τῶν μερῶν πρὸς τὰ ὅλα καὶ τῶν ὀπαδῶν πρὸς τοὺς ἡγεμόνας αὐτῶν.* Dionysius sagt EH. II, 3, 4: *συνοπαδὸν ἡγεμόνος ἐνθέου*; 3, 7 wird der Vollkommene genannt *ναὸς ἅμα καὶ ὀπαδὸς τοῦ θεαρχικοῦ πνεύματος*; VI, 3, 1 heisst es von der *μοναχικὴ τάξις*: *ταῖς ἱερατικαῖς ἑπομένην τάξεσι καὶ πρὸς αὐτῶν ὡς ὀπαδὸν ἐπὶ τὴν θείαν ἐπιστήμην ἀναγομένην*; DN. 13, 4: *ἀσκητῶν ἢ συνοπαδῶν τῶν θεολόγων*, Ep. 8, 5: *ἀγγέλων ἀγαθῶν ὀπαδοὶ καὶ ξυνοδοιπόροι*[1].

Die Belehrung und Unterweisung von Seiten des Führers ist ein Gnadengeschenk, ist Gab' und Güte. In Remp. p. 41 werden die Musen die Vorsteherinnen der Rythmen und Harmonien genannt, diese aber sind *δῶρα οἷς δωροῦνται τὸν κόσμον.* In Parm. IV, 4 wird der Adressat aufgefordert: *δέχου τὰ δῶρα τοῦ ἀνδρὸς ἐκείνου* (Platos)[2].

So bezeichnet D. die Hierarchie als ein Geschenk der göttlichen Güte: *τὴν ἱεραρχίαν . . . ἐδωρήσατο* (EH. 1, 4;) ebenso das alttestamentliche Gesetz (CH. 4, 3.) Geschenke sind die hierarchischen Gesetze: *θεσμὸς ἀγαθὸς ἐδεδώρητο* (Ep. 8, 1);

[1] Vergl. Philo quod Deus immut. 13 (I, 282) *ἀληθείᾳ συνοδοιπόρῳ χρῶνται*, de somn. I, 30 (I, 647) *συνοδοιπόρον ἔχειν θεόν*; Hermipp. de astr. dial. 2 p. 3 (ed. Kroll et Viereck) *λόγους τῆς ἀληθείας ὀπαδούς.*

[2] Von Philo wird das Schauen Gottes, das der Ascet erreicht, ein *γέρας ἐξαίρετον* genannt, de praem. et poen. 6. (I, 414). Pap. Berol. II, 128: *δῶρόν μοι ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου σου ὀνόματος γνῶσιν* (Dieterich, Abraxas S. 148). Poem. 10, 9 p. 78 nennt Hermes die *ἐπιστήμη* ein *δῶρον θεοῦ.* De myst. 2, 6 p. 81 werden die von den Göttererscheinungen kommenden *δῶρα* in die Worte zusammengefasst: *πάντων, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν, τῶν ἐν ἡμῖν ἐπὶ τὰς οἰκείας ἀρχὰς ἀναγωγήν.*

Verstand und Weisheit: *νοήσεως καὶ σοφίας . . . δωρουμένης ὑπὸ τῆς θεαρχικῆς σοφοποιΐας* (CH. 14); die Gottnachahmung der Engel: *τὸ θεομίμητον δεδώρηται* (7, 2); die Erleuchtungen: *ἱεραρχίας καθηγεμόνες . . ἀναπλησθέντες τοῦ ἱεροῦ δώρου κτλ.* (EH. 1, 5), vgl. EH. II, 3, 4: *τοῦτο λήψεται πρῶτον ἐκ τῆς πρὸς τὸ φῶς ἀνανεύσεως ἱερὸν δῶρον.* V, 3, 5. DN. 1, 4.

Den Schluss möge eine Coincidenz zwischen Proklus und Dionysius bilden. EH. 1, 5 erinnert D. den Adressaten an die hierarchischen Gaben, d. h. Belehrungen, die er ihm habe zukommen lassen, in ähnlichen Worten, wie Proklus Pl. Th. I, p. 2 von den *εὐεργεσίαι* spricht, die ihm von seinem Lehrer Syrian zugeflossen seien.

Proklus.	Dionysius.
τῆς τε ἄλλης ἁπάσης ἡμᾶς μετόχους κατέστησε τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφίας . . . καὶ δὴ καὶ τῆς περὶ τῶν θείων μυστικῆς ἀληθείας συγχορευτὰς ἀπέφηνεν.	ἄλλων τε ἱεραρχικῶν σοι καὶ τούτου μεταδέδωκα τοῦ ἐνθέου δώρου.

2. Kapitel.

Anlehnung an den Neuplatonismus in einzelnen philosophischen und theologischen Anschauungen.

§ 8.

Die Schönheit.

Die Ausführungen des ersten Kapitels haben gezeigt, wie Dionysius in der schriftstellerischen Einkleidung und dem äusseren Aufbau seiner Werke an neuplatonische, speziell proklische Gepflogenheiten sich anschliesst. Im Folgenden sollen materielle Beziehungen zur Sprache kommen, soweit sie nicht mit den Mysterien irgendwie im Zusammenhange stehen und darum in den umfangreicheren zweiten Teil gehören.

DN. 4, 7 verbreitet sich D. über die Schönheit[1], und was er hierüber sagt, steht zum Teil wortwörtlich bei Plato in der Rede Diotimas Symp. 211 A/B. Nach dem Vorgange von Bessarion und Pansa hat schon Jahn darauf hingewiesen (S. 61) und dann hat namentlich Dräseke diese Coincidenz für seine Zwecke ausgebeutet, zuletzt in der Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1897 S. 615 f. Die Übereinstimmung ist in der That ganz frappant, wie folgende Zusammenstellung zeigt.

---

[1] Die folgende Ausführung über die Schönheit ist aus der Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 370 ff. der Vollständigkeit wegen hierher gesetzt.

Symp. 211 A/B.

Πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ'αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μέν, τότε δ'οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ'ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν. οὐδ'αὖ φαντασθήσεται αὐτὸ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλον οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινὶ οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλὰ αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

DN. 4, 7.

Καλὸν δὲ ὡς πάγκαλον ἅμα καὶ ὑπέρκαλον καὶ ἀεὶ ὂν κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως καλόν, καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, οὐδὲ τῇ μὲν καλόν, τῇ δὲ αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μέν, τότε δ'οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδὲ ἔνθα μέν, ἔνθα δ'οὔ, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ οὐ καλόν· ἀλλ' ὡς αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μεθ' ἑαυτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὂν καλὸν καὶ ὡς παντὸς καλοῦ τὴν πηγαίαν καλλονὴν ὑπεροχικῶς ἐν ἑαυτῷ προέχον· τῇ γὰρ ἁπλῇ καὶ ὑπερφυεῖ τῶν ὅλων καλῶν φύσει πᾶσα καλλονὴ καὶ πᾶν καλὸν ἑνοειδῶς κατ' αἰτίαν προϋφέστηκεν.

Die Stelle findet sich weder bei Plotin, noch bei Proklus, noch bei einem anderen Neuplatoniker. Man könnte aber hier nach Dräsekes eigenem Beispiele auf verloren gegangene neuplatonische Litteratur rekurrieren, welche die Vermittlung von Plato zu D. gebildet hätte, und man hätte dazu mehr Recht als Dräseke selber. Bei Fabricius (bibl. Graeca IX, 426) teilt Holstenius aus einem handschriftlichen Scholion mit, Proklus habe ein opus in plures libros distributum εἰς τὸν λόγον τῆς Διοτίμας περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως verfasst. Nun bot aber die Rede Diotimas zu einer Untersuchung über das Böse keinen Anlass. Zeller vermutet (S. 781), dass die genannte Bezeichnung auf die Abhandlung de malorum subsistentia gehe; über die Rede der Diotima könne er ein eigenes Werk geschrieben haben, wenn auch sonst nichts darüber bekannt sei. Dies ist in der That sehr leicht möglich. Die Rede Diotimas handelt περὶ τοῦ καλοῦ; wurde daraus durch ein Versehen περὶ τοῦ κακοῦ, so war nur

noch ein Schritt zur Herübernahme des anderen proklischen Buchtitels περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως. Sei dem wie ihm wolle, die verloren gegangene Schrift des Proklus περὶ τῶν τριῶν μονάδων handelt im zweiten Teil sicher von der Schönheit; denn die drei Monaden sind ἀλήθεια, καλλονή und συμμετρία. Auch da kann die platonische Stelle verwertet worden sein.

D. mag die Stelle auch direkt aus Plato genommen haben; was er DN. 4, 7 weiter über die Schönheit zu sagen weiss, verrät viel mehr Anklänge an Proklus, welcher Pl. Th. I, 24 p. 59 sqq. von der Schönheit spricht, als an Plato und Plotin, welch letzterer Enn. I, 6 περὶ τοῦ καλοῦ und V, 8 περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους handelt[1]. Das Wort κάλλος etymologisiert D. als πάντα πρὸς ἑαυτὸ καλοῦν καὶ ὡς ὅλα ἐν ὅλοις εἰς ταὐτὸ συνάγον. Die Urquelle dieser Deutung, welche von Willmann einfach philonisch genannt wird[2], fliesst bei Plato im etymologienreichen Kratylus 416 C: τὸ καλέσαντα τὰ πράγματα καὶ τὸ καλὸν ταὐτόν ἐστι τοῦτο. Zwar heisst es auch bei Plotin Enn. I, 6, 1: τί οὖν ἐστιν ὃ κινεῖ τὰς ὄψεις τῶν θεωμένων· καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἕλκει καὶ εὐφραίνεσθαι τῇ θέᾳ ποιεῖ, allein gerade das spezifische καλεῖν findet sich nicht. Die Vermittlung von Plato über Plotin zu D. bildet Proklus, welcher a. a. O. von der Schönheit sagt: ἐπιστρέφει πάντα πρὸς ἑαυτὸ καὶ κινεῖ καὶ ἐνθουσιᾶν ποιεῖ καὶ ἀνακαλεῖται δι' ἔρωτος. Auch sein Mitschüler Hermias schreibt ad Phaedr. p. 65 (ed. Ast. 1810): διὸ καὶ καλὸν λέγεται παρὰ τὸ καλεῖν εἰς ἑαυτὸ τοὺς ἐρῶντας. Das platonisch-proklische κινεῖν verwertet D. ebenfalls DN. 4, 7: κινεῖν τὰ ὅλα und namentlich 4, 8, wo die aus der Schön-

---

[1] Auch der Paedagogus des Klemens von Alexandrien giebt in der Einleitung zum 3. Buch Belehrungen »über die wahre Schönheit,« die aber von D. nicht berücksichtigt wurden.

[2] Geschichte des Idealismus II, 206. Über seine Anschauung von den areopagitischen Schriften vergl. Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 368 f.

heit stammende dreifache Bewegung der Geister und Seelen auseinandergesetzt wird.

Bei Proklus heisst es weiterhin, die göttliche Schönheit sei erhaben über alles körperlich Schöne und über *τῆς ἐν τούτοις συμμετρίας ἢ τῆς ψυχικῆς εὐαρμοστίας ἢ τοῦ νοεροῦ φέγγους*; bei Dionysius: das überwesentlich Schöne werde Schönheit genannt, weil sie allem Seienden entsprechende Schönheit verleihe *καὶ ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαΐας αἴτιον δίκην φωτὸς ἐναστράπτον ἅπασι τὰς καλλοποιοὺς τῆς πηγαίας ἀκτῖνος αὐτοῦ μεταδόσεις*. Beachte noch folgende Übereinstimmung:

Proklus.	Dionysius.
ἔστι μὲν οὖν τοιοῦτον τὸ θεῖον κάλλος τῆς θείας εὐφροσύνης χορηγὸν καὶ τῆς οἰκειότητος καὶ τῆς φιλίας· κατὰ γὰρ τοῦτο καὶ ἥνωνται ἀλλήλοις οἱ θεοὶ καὶ χαίρουσιν ἀλλήλοις καὶ ἄγανται καὶ εὐφραίνονται ταῖς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαις.	*ἐκ τοῦ καλοῦ τούτου πᾶσι τοῖς οὖσι τὸ εἶναι κατὰ τὸν οἰκεῖον λόγον ἕκαστα καλὰ καὶ διὰ τὸ καλὸν αἱ πάντων ἐφαρμογαὶ καὶ φιλίαι καὶ κοινωνίαι, καὶ τῷ καλῷ τὰ πάντα ἥνωται.*

Hier transponiert D. das, was Pr. von der Wirkung der Schönheit in der Welt der Götter aussagt, auf ihre Wirkung im Weltall überhaupt.

§ 9.

Die Liebe[1].

Vom platonischen und neuplatonischen Grundgedanken geleitet, dass durch die Schönheit die Liebe hervorgerufen wird, handelt D. im Anschluss an die Schönheit vom *θεῖος ἔρως* DN. 4, 10—17. Jahn weiss S. 65 f. von diesen Ausführungen nur wenig Sätze mit Plato in Zusammenhang zu bringen, was bei der grossen Aufmerksamkeit, die Plato namentlich im Symposion und Phädrus dem Eros schenkt, gewiss auffallend ist. Unter anderm findet Jahn in DN. 4, 13 *καὶ ὅλως τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ ἐστι τὸ ἐραστὸν καὶ ὁ ἔρως* eine Verquickung der platonischen Sätze Symp. 204 C: *ἔστι τὸ*

[1] Vergl. dazu Stiglmayr im Feldkircher Jahresbericht 1895 S. 32—34.

ἐραστὸν τὸ τῷ ὄντι καλόν, 204 D: ἔστι δὲ τῶν καλῶν (ὁ ἔρως), 206 A: ἔστιν — ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί. Er verweist dann noch auf DN. 4, 17 (sollte heissen 4, 18 bezw. 4, 10, wo dieselben Worte kommen): πᾶσίν ἐστι τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐραστὸν καὶ ἐφετὸν καὶ ἀγαπητόν, was richtiger ausgedrückt sei als 4, 13; ferner auf 4, 4: ἐραστὸν αὐτὸ καλοῦσιν ὡς καλὸν καὶ ἀγαθόν. Übrigens hat auch Proklus in Alcib. II, 255 sq.: τὸ κάλλος . . . ἐν ταῖς πρωτίσταις ἀνεφάνη τάξεσι τῶν θεῶν, τὸ μὲν ἐραστὰ πάντα τὰ θεῖα ποιοῦν καὶ ἐφετὰ τοῖς δευτέροις . . . τὸ μὲν γὰρ ἐραστὸν τὸ καλόν ἐστιν.

D. polemisiert 4, 11 scharf gegen die Silbenstecher, welche sich am Worte ἔρως stossen; es sei überaus thöricht und sinnlos μὴ τῇ δυνάμει τοῦ σκοποῦ προσέχειν ἀλλὰ ταῖς λέξεσι; gerade der Betrachtung des Göttlichen entspreche es am allerwenigsten, am äusseren Klang des Wortes hängen zu bleiben und nicht einsehen zu wollen τί ἡ τοιάδε λέξις σημαίνει. Er schliesst sich an Pr. an, welcher in Alcib. II, 78 bei Behandlung des θεῖος ἔρως sagt, nachdem nun der Ausdruck besprochen sei, komme eine tiefere Betrachtungsweise: ταῦτα μὲν οὖν τῆς περὶ τὴν λέξιν θεωρίας ἀντεχόμενα μέχρι τούτων ἐξητάσθω· τὸ δὲ ἐντεῦθεν ἐπ' αὐτὴν τὴν τῶν πραγμάτων τραπόμενοι ζήτησιν περὶ ἔρωτος ὅσα προσήκει τοῖς παροῦσι λόγοις θεωρήσομεν [1].

Sodann beruft sich D. für den Gebrauch des Wortes ἔρως, wie schon Origenes [2], auf den hl. Ignatius (ὁ ἐμὸς ἔρως

[1] Einen Ausfall gegen die Wortklauber macht in anderem Zusammenhange auch Philo de somn. I, 16 sq. (I, 635 sq.) und Klemens von Alexandrien strom. VII, 19, 96. Letzterer mahnt, man solle nicht αὐτῇ ψιλῇ ἀποχρῆσθαι τῇ λέξει, sondern τὰ σημαινόμενα σκοπεῖν. Siegfried, Philo von Alexandria 1875 S. 343.

[2] Hipler, Dion. d. Ar. S. 25 f. Nebenbei bemerkt, weist die fast leidenschaftliche Art und Weise, in der D. das Wort verteidigt, im Unterschied von der akademisch-ruhigen des Origenes, in eine Zeit, da dieses Wort hart bekämpft wurde. Der Streit steht wohl im Zusammenhang mit dem Kampf um das Hohelied, welcher schliesslich zur Verurteilung der Auffassung Theodors von Mopsuestia, dass es ein Liebeslied Salomos sei, durch die 5. allgemeine Synode (553) führte. Siehe v. Scholz in der Th. Qu.-Schr. 1894 S. 416.

ἐσταύρωται ad Rom. 7, 2) und auf die heilige Schrift selbst: θεοπρεπῶς γὰρ τοῦ ὄντως ἔρωτος οὐχ ὑφ' ἡμῶν μόνον ἀλλὰ καὶ πρὸς τῶν λογίων αὐτῶν ὑμνουμένου, vgl. Pr. II, 98: τούτου (sc. τοῦ θείου ἔρωτος) τὴν θεοπρεπῆ καὶ πόρρω τοῦ ἐνύλου πλήθους οὖσαν . . . ἀρετὴν ἀποσεμνύει (sc. τὰ Πλάτωνος ῥήματα). Man brauche also vor diesem Worte nicht zu erschrecken: ὥστε τοῦτο δὴ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα μὴ φοβηθῶμεν, μηδέ τις ἡμᾶς θορυβείτω λόγος περὶ τούτου δεδιττόμενος (nach Plato Phaedr. 245 B).

Von der grossen Menge freilich klagt D., dass sie kein Verständnis hiefür habe: τὰ πλήθη μὴ χωρήσαντα τὸ ἑνοειδὲς τῆς ἐρωτικῆς θεωνυμίας, οἰκείως ἑαυτοῖς ἐπὶ τὸ μεριστὸν καὶ σωματοπρεπῆ καὶ διῃρημένον ἐξωλίσθησαν, ὃς οὐκ ἔστιν ἀληθὴς ἔρως, ἀλλ' εἴδωλον ἢ μᾶλλον ἔκπτωσις τοῦ ὄντως ἔρωτος. Natürlich verweist Jahn S. 65 sofort wieder auf Plato Phaedr. 255 D: εἴδωλον ἔρωτος ἀντ' ἔρωτος ἔχων. Wir können aber in diesem Falle deutlich zeigen, wie vorschnell und unrichtig der Schluss auf eine direkte Anlehnung aus Plato ist. D. lehnt sich nämlich offenkundig an Pr. an, welcher in Alcib. II, 89 sq. von den unglücklichen Seelen spricht, welche die Liebesnatur haben, aber von der Einen Liebesquelle ab- und den Scheinbildern anheimgefallen sind: τῆς ἐκεῖθεν (von der πηγή) δόσεως ἀποπεσοῦσαι . . . τοῖς εἰδώλοις τῶν καλῶν προσπίπτουσαι. Diese lieben dann τὰ ἔνυλα καὶ μεριστὰ κάλλη; sie glauben zwar εἰς ἕνωσιν τὴν πρὸς τὸ καλόν zu streben, thatsächlich aber gelangen sie zum σκεδασμός, sie verbinden sich ἀντὶ τοῦ ἀληθοῦς καὶ ὄντως ὄντος καλοῦ mit dem αἶσχος und der ὑλικὴ ἀμορφία. Wie wäre es auch möglich τὰ ἔνυλα δι' ἀλλήλων χωρῆσαι! So evident diese Anlehnung des D. an Pr. ist, so unglücklich ist sie. Pr. redet auf Grundlage der Präexistenz der Seelen von einem physischen bezw. metaphysichen Prozess, in dessen Verlauf die besagten Seelen von der wahren Liebe abfallen und falscher materieller Liebe huldigen: bei ihm sind alle die Worte ganz am Platze. D. aber will nur

eine erkenntnistheoretische Schwäche tadeln, infolge deren viele das Wort ἔρως im theologischen Sprachgebrauche beanstanden, weil sie dasselbe nicht verstehen. Bei ihm erscheinen die bei Pr. ganz treffenden Worte gezwungen und deplaciert.

DN. 4, 15—17 werden Stellen merkwürdigen Inhalts aus den Liebeshymnen des Hierotheus angeführt. Unter ἔρως versteht man, heisst es da, ob man nun ἔρωτα θεῖον oder ἀγγελικὸν oder νοερὸν oder ψυχικὸν oder φυσικὸν meint, stets ἑνωτικήν τινα καὶ συγκρατικὴν δύναμιν, τὰ μὲν ὑπέρτερα κινοῦσαν ἐπὶ πρόνοιαν τῶν καταδεεστέρων, τὰ δὲ ὁμόστοιχα πάλιν εἰς κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν, καὶ ἐπ' ἐσχάτων τὰ ὑφειμένα πρὸς τὴν τῶν κρειττόνων καὶ ὑπερκειμένων ἐπιστροφήν. Wir haben aus dem Einen ἔρως viele ἔρωτας abgeleitet (διετάξαμεν), indem wir darlegten, welcher Art die Erkenntnisse und Kräfte τῶν ἐγκοσμίων τε καὶ ὑπερκοσμίων ἐρώτων sind; über diesen stehen die Ordnungen und Reihen τῶν νοερῶν τε καὶ νοητῶν ἐρώτων und unter ihnen haben wieder die αὐτονόητοι καὶ θεῖοι ἔρωτες den Vorrang. Nun fassen wir wieder alle diese Eroten εἰς τὸν ἕνα καὶ συνεπτυγμένον ἔρωτα καὶ πάντων αὐτῶν πατέρα zusammen und kommen zum Resultate: ὅτι μία τίς ἐστιν ἁπλῆ δύναμις ἡ αὐτοκινητικὴ πρὸς ἑνωτικήν τινα κρᾶσιν ἐκ τἀγαθοῦ μέχρι τοῦ τῶν ὄντων ἐσχάτου, καὶ ἀπ' ἐκείνου πάλιν ἑξῆς διὰ πάντων εἰς τἀγαθὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ δι' ἑαυτῆς καὶ ἐφ' ἑαυτῆς ἑαυτὴν ἀνακυκλοῦσα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀεὶ ταὐτῶς ἀνελιττομένη.

Woher stammen diese in der ganzen christlichen Litteratur wohl einzigartig dastehenden Gedanken? Wie kommt der christliche Lehrer zu diesen Erotennestern? Plato lässt uns hier völlig im Stiche. Plotin, der Enn. III, 5 den Eros behandelt, sagt III, 5, 4: nicht bloss die Seele des Weltalls, sondern auch jede Einzelseele habe ihren besonderen Eros und jeder Einzel-Eros verhalte sich zum Gesamt-Eros wie die Einzelseele zur Gesamt-

Seele. Auch viele Aphroditen müsse man annehmen, Ausflüsse aus einer Gesamt-Aphrodite, von welcher sie mit ihren besonderen Eroten abhängen[1]. Diesen Plotin'schen Grundgedanken hat nun Proklus weiter entwickelt und systematisiert und so wurde er dann von Hierotheus, d. h. eben von Dionysius selber herübergenommen.

Es ist die von oben bis unten reichende Liebeskette, ἐρωτικὴ σειρὰ in Alcib. II, 78 sqq., welche uns noch öfters begegnen wird. II, 81 heisst es: ἡ ἐρωτικὴ πᾶσα τάξις ἐπιστροφῆς ἐστιν αἰτία καὶ οὖσιν ἅπασι πρὸς τὸ θεῖον κάλλος, ἀνάγουσα μὲν τὰ δεύτερα πάντα πρὸς ἐκεῖνο καὶ συνάπτουσα αὐτῷ καὶ ἐνιδρύουσα, πληροῦσα δὲ ἀπ' ἐκείνου τὰ μεθ' ἑαυτὴν καὶ ἐπιλάμπουσα τὰς προϊούσας ἐκεῖθεν τοῦ θείου φωτὸς μεταδόσεις. Dann wird II, 82 sqq. die ἰδιότης der Liebeskette erklärt, deren ἑνοειδῆ καὶ κρύφιον ἀκρότητα man sich zu denken hat ἐν αὐτοῖς τοῖς πρωτίστοις διακόσμοις τῶν θεῶν ἀρρήτως ἱδρυμένην καὶ τῷ πρωτίστῳ καὶ νοητῷ κάλλει συνηνωμένην. Der mittlere Ausfluss der Liebeskette erscheint ἐν τοῖς πρὸ τοῦ κόσμου θεοῖς und zwar in drei Abstufungen: νοερῶς — ἡγεμονικόν — ἀπολύτως τῶν ἐγκοσμίων πάντων ὑπεριδρυμένην. Die dritte Liebesordnung sehen wir περὶ τὸν κόσμον πολυειδῶς μεριζομένην καὶ πολλὰς τάξεις καὶ δυνάμεις ἀφ' ἑαυτῆς προβάλλουσαν. So erscheint also nach der ἑνιαία καὶ πρωτουργὸς τοῦ ἔρωτος ἀρχὴ und der τριπλασιαζομένη ταύτης ἀφ' ἑαυτῆς ὑπόστασις in dritter Reihe τὸ παντοδαπὸν τῶν ἐρώτων πλῆθος. Die Teilnahme am Eros erlangen auf diese Weise οἱ τῶν ἀγγέλων χοροί, αἱ τῶν δαιμόνων ἀγέλαι, αἱ τῶν ἡρώων στρατηγίαι, sodann ἀνθρώπων ψυχαί, welche um die Schönheit kreisen und dann herabsteigen ἐπ' εὐεργεσίᾳ μὲν τῶν ἀτελεστέρων ψυχῶν, προνοίᾳ δὲ τῶν σωτηρίας δεομένων, und sich und die Geliebten zum Schönen hinwenden. Die Wirkung des θεῖος ἔρως ist also folgende: καὶ ἑαυτὸν ἐνίζων τῷ ἐραστῷ καὶ τὰ μετέχοντα τῆς ἀπ' αὐτοῦ προϊούσης δυνάμεως ἀνατείνων ἐπ' ἐκεῖνο καὶ πά-

[1] Vergl. über Eroten auch Usener, Götternamen S. 298 f.

σιν ἕνα δεσμὸν καὶ μίαν φιλίαν ἀδιάλυτον ἐμποιῶν πρός τε ἄλληλα καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ καλόν. So tanzt alles den Reigen περὶ τὴν μίαν τοῦ παντὸς κάλλους πηγήν.

Es ist evident, dass die Liebeshymnen des Hierotheus mit ihren aus der Einen Liebeskraft hervorgehenden und zu ihr wieder hinstrebenden Erotenreihen an das System des Proklus sich anschliessen. Was Hierotheus über das durch die Liebe bewirkte gegenseitige Verhältnis der oberen, gleichartigen und unteren Ordnungen sagt, das hat D. selber schon 4, 10. 12 u. 13 gesagt und das ist überhaupt ein Grundgedanke der proklischen und dionysischen Philosophie; vergl. noch in Alcib. II, 174: die erste Stelle nimmt ein τὸ ἐραστόν, die dritte τό ἐρῶν und zwischen beiden waltet der ἔρως, συνάγων καὶ συνδέων ἀλλήλοις, τό τε ἐφετὸν καὶ ἐφιέμενον ἐκείνου, καὶ πληρῶν ἀπὸ τοῦ κρείττονος τὸ καταδεέστερον.

Das Liebesverhältnis der Oberen zu den Unteren ist das der πρόνοια, das der Unteren zu den Oberen ist durch die ἐπιστροφή gekennzeichnet.

In Alcib. II, 153.	DN. 4, 10 (vergl. 4, 12 u. 13).
καὶ θεοὶ τοίνυν θεῶν ἐρῶσιν· οἱ πρεσβύτεροι τῶν καταδεεστέρων, ἀλλὰ προνοητικῶς· καὶ οἱ καταδεέστεροι τῶν ὑπερτέρων, ἀλλ' ἐπιστρεπτικῶς.	καὶ τὰ ἥττω τῶν κρειττόνων ἐπιστρεπτικῶς ἐρῶσι . . . καὶ τὰ κρείττω τῶν ἡττόνων προνοητικῶς.
J. Th. c. 15.	CH. 15, 8.
τὸ ἐπιστρέφον πρός τι συνάπτεται ἐκείνῳ.	τὰ πρῶτα τοῖς δευτέροις καὶ τὰ δεύτερα τοῖς πρώτοις ἐπιστρεπτικῶς ἢ προνοητικῶς συνάπτον.

Das Verhältnis der Gleichgeordneten zu einander wird durch κοινωνία oder ἀλληλουχία oder συνέχεια ausgedrückt. J. Th. c. 21: καθ' ἑκάστην τάξιν ἔστι τις καὶ κοινωνία καὶ συνέχεια καὶ ταυτότης, δι' ἣν καὶ τάδε μὲν ὁμοταγῆ λέγεται, τάδε δὲ ἑτεροταγῆ; c. 97: πάντα τὰ σύστοιχα — ἀλληλουχία. In Parm. IV, 213: ἐν γὰρ τοῖς συστοίχοις ἡ τοιαύτη κοινωνία; V, 110: τοῖς συστοίχοις τὴν ὁμοταγῆ κοινωνίαν. Auch die γάμοι, von denen die Theologen erzählen, z. B. zwischen Okeanos

und Tethys, Zeus und Hera, bedeuten nur die ὁμονοητικὴ σύνταξις τῶν θεῶν καὶ ὁμοφυὴς ἐνέργεια πρὸς τὰς ποιήσεις (in Crat. p. 87). Dionysius DN. 4, 10: κοινωνικῶς τὰ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοταγῶν ἐρῶσι; 4, 12: συνεχούσης τὰ ὁμοταγῆ κατὰ τὴν κοινωνικὴν ἀλληλουχίαν; 4, 13: τὰ ὁμόστοιχα τῆς ἀλλήλων συνοχῆς. Das Wort ὁμόστοιχος findet sich bei Proklus in Parm. V, 188. J. Th. c. 110: ὁμοφυῶς συζεύγνυται = DN. 11, 2 κατὰ μίαν ὁμοφυῆ συζευγνύμενα φιλίαν. CH. 15, 9 τὴν συζευτικὴν ὁμοταγῶν κοινωνίαν.

Im Anschluss an die Lehre von der Schönheit und der Liebe behandelt Dionysius DN. 4, 18—35 die Frage nach dem Bösen und benützt dabei die Schrift des Proklus de malorum subsistentia. Da ich dies aber im Philologus 1895 S. 438—54 ausführlich gezeigt habe und noch ausführlicher Stiglmayr im Historischen Jahrbuch 1895, so sei hier nur kurz darauf verwiesen.

§ 10.

Die Erkenntnis Gottes und der Engel.

Mit denselben Wendungen schildern Proklus und Dionysius die Erhabenheit des göttlichen Erkennens über Raum und Zeit, über Materie und über alles. Es geht nach ganz anderen Gesetzen vor sich als die Erkenntnis der menschlichen Seele. Gott schöpft sein Wissen nicht aus den Dingen, sondern aus seinem eigenen Wesen, da er ja Ursache von allem ist.

J. Th. c. 124.	DN. 7, 2.
Πᾶς θεὸς ἀμερίστως μὲν τὰ μεριστὰ γινώσκει, ἀχρόνως δὲ τὰ ἔγχρονα, τὰ δὲ μὴ ἀναγκαῖα ἀναγκαίως καὶ τὰ μεταβλητὰ ἀμεταβλήτως . . . εἰ γὰρ ἅπαν, ὅπερ ἂν ᾖ, παρὰ τοῖς θεοῖς κατὰ τὴν αὐτῶν ἐστιν ἰδιότητα, δῆλον δήπουθεν, ὡς οὐ κατὰ τὴν τῶν χειρόνων φύσιν ἐν τοῖς θεοῖς οὖσα ἡ γνῶσις αὐτῶν ἔσται, αλλὰ κατὰ τὴν αὐτῶν ἐκείνων ἐξῃρημένην ὑπεροχήν ·	ὁ θεῖος νοῦς πάντα συνέχει τῇ πάντων ἐξῃρημένῃ γνώσει . . . οὐ γὰρ ἐκ τῶν ὄντων τὰ ὄντα μανθάνων οἶδεν ὁ θεῖος νοῦς, ἀλλ' ἐξ αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ κατ' αἰτίαν τὴν πάντων εἴδησιν καὶ γνῶσιν καὶ οὐσίαν προέχει καὶ προσυνείληφεν, οὐ κατ' ἰδίαν ἑκάστοις ἐπιβάλλων, ἀλλὰ κατὰ μίαν τῆς αἰτίας περιοχῆς τὰ πάντα εἰδὼς καὶ συνέχων . . . ἑαυτὴν οὖν ἡ θεία

ἑνοειδὴς ἄρα καὶ ἀπαθὴς ἡ γνῶσις ἔσται τῶν πεπληθυσμένων καὶ παθητῶν . . οὐ γὰρ ἀπὸ τῶν χειρόνων εἰσδέχεται τὸ θεῖον τὴν γνῶσιν.

In Parm. V, 225.

τῇ τοιαύτῃ γνώσει σύνδρομον ἔχει τὴν τῶν ἁπάντων παραγωγήν· αὐτῷ τῷ γιγνώσκειν ἁπλαῖς καὶ ἡνωμέναις γνώσεσι τὰ πάντα δίδωσιν ἑκάστοις τὸ εἶναι καὶ τὴν εἰς τὸ εἶναι πάροδον.

σοφία γινώσκουσα γνώσεται πάντα, ἀΰλως τὰ ὑλικὰ καὶ ἀμερίστως τὰ μεριστὰ καὶ τὰ πολλὰ ἑνιαίως, αὐτῷ τῷ ἑνὶ τὰ πάντα καὶ γινώσκουσα καὶ παράγουσα . . . κατὰ τὴν αὐτὴν ἑνικὴν αἰτίαν οἴσεται πάντα ὡς ἐξ ἑαυτοῦ ὄντα καὶ ἐν ἑαυτῷ προϋφεστηκότα καὶ οὐκ ἐκ τῶν ὄντων λήψεται τὴν αὐτῶν γνῶσιν.

Dem *ἀπαθής* — *παθητῶν* bei Pr. entspricht bei D. *ἀΰλως* — *ὑλικά*; denn *ὕλη* und *πάθος* sind, wie weiter unten gezeigt werden soll, für Pr. und D. Correlate. Das seltene Wort *ἔγχρονος* findet sich auch bei D. DN. 8, 7 u. 10, 3.

Ähnlich ist die Erkenntnis der Engel. Sie gewinnen ihr Wissen nicht aus den Dingen, sondern aus dem göttlichen Lichte, sie schauen in Gott, im göttlichen Einheitspunkte. Ihr Erkennen ist ein Abbild, eine Nachahmung des göttlichen Erkennens, frei von Materie, Vielheit und Geteiltsein.

De dec. dub. I, 177 sq.

Per haec circumlustrare uniale lumine deorum vident ἀχρόνως i. e. intemporaliter quae in tempore et indivisibiliter divisa et quae in loco omnia sine loco et sunt non sui ipsarum sed illustrantium . . . . propter quod et semper provident meliori modo quam secundum ratiocinationem operantes, non consequentes iis quae fiunt, sed omnia videntes secundum τὸ unum in diis.

DN. 7, 2.

ἐξ αὐτῆς (sc. τῆς θείας σοφίας) αἱ νοηταὶ καὶ νοεραὶ τῶν ἀγγελικῶν νοῶν δυνάμεις τὰς ἁπλᾶς καὶ μακαρίας ἔχουσι νοήσεις, οὐκ ἐν μεριστοῖς ἢ ἀπὸ μεριστῶν ἢ αἰσθήσεων ἢ λόγων διεξοδικῶν συνάγουσα τὴν θείαν γνῶσιν . . . παντὸς δὲ ὑλικοῦ καὶ πλήθους καθαρεύουσα νοερῶς ἀΰλως ἑνοειδῶς τὰ νοητὰ τῶν θείων νοοῦσι . . . τῷ θεοειδῶς ἑνὶ πρὸς τὸν θεῖον ὑπέρσοφον καὶ νοῦν καὶ λόγον ὡς ἐφικτὸν ἀποτυπουμένη διὰ τὴν θείαν σοφίαν.

Was D. in den Schlussworten bezüglich der Erkenntnis der Engel sagt, das sagt Pr. in Alcib. II, 86 von der Providenz der Seelen: *τὴν ἀγαθοειδῆ πρόνοιαν ἀποτυποῦνται τῶν θεῶν*. Die genannte Erkenntnisweise bezeichnet Pr.

bei den Engeln als ständige und regelmässige, bei den Seelen als Ausnahme (et animabus quidem haec quandoque accidit passio); dies klingt bei D. nach, wenn er DN. 7, 2 sagt: *τῇ τῶν πολλῶν εἰς ἓν συνελίξει καὶ τῶν ἰσαγγέλων νοήσεων . . . ἀξιούμενα.*

§ 11.

Gottes Wirksamkeit und Vorsehung.

Unerschöpflich sind Pr. und D. in der Verherrlichung von Gottes Macht, Wirksamkeit und Vorsehung. Diese reicht von oben bis unten und erstreckt sich auf alle Dinge und Wesen, die höchsten wie die niedersten, und zwar gleich bleibend (*ὡσαύτως*), aber auch in einer der Natur der Dinge entsprechenden Weise (*οἰκείως* u. ä.). Der Grund, warum thatsächlich doch nicht alle die Früchte dieser Wirksamkeit gleichmässig geniessen, liegt lediglich auf Seiten der geschaffenen Wesen, in ihrer verschiedenen Beschaffenheit und ihrem verschiedenen Verhalten zur göttlichen Thätigkeit.

Fundament ist der Satz Plotins Enn. III, 3, 5: *γίνεται τοίνυν ἡ πρόνοια ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος κατιοῦσα ἄνωθεν οὐκ ἴση οἷον κατ' ἀριθμόν, ἀλλὰ κατὰ ἀναλογίαν ἄλλη ἐν ἄλλῳ τόπῳ.* Die näheren Darlegungen und Formulierungen stimmen bei Pr. und D. wieder merkwürdig überein, wie die folgende ausführliche Zusammenstellung zeigen mag.

J. Th. c. 140.	CH. 4, 4.
πᾶσαι τῶν θείων αἱ δυνάμεις ἄνωθεν ἀρχόμεναι καὶ διὰ τῶν οἰκείων προϊοῦσαι μεσοτήτων μέχρι τῶν ἐσχάτων καθήκουσι καὶ τῶν περὶ γῆς τόπων . . . πάντα πεπληρώκασιν ἑαυτῶν καὶ τοῖς μὲν ὑπερτέροις μειζόνως πάρεισι, τοῖς δὲ μέσοις κατὰ τὴν αὐτῶν τάξιν, τοῖς δὲ ἐσχάτοις ἐσχάτως. ἄνωθεν οὖν μέχρι τῶν τελευταίων ἐκτείνουσιν ἑαυτάς.	*μονάς ἐστι καὶ ἑνὰς τρισυπόστατος ἀπὸ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ἄχρι τῶν ἐσχάτων τῆς γῆς διεῖσα τὴν ἀγαθωτάτης αὐτῆς ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρόνοιαν . . . ἀρχὴ καὶ αἰτία.*

c. 142.

πᾶσι μὲν οἱ θεοὶ πάρεισιν ὡσαύτως, οὐ πάντα δὲ ὡσαύτως τοῖς θεοῖς πάρεστιν· ἀλλ' ἕκαστα κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν τε καὶ δύναμιν μεταλαγχάνει τῆς ἐκείνων παρουσίας, τὰ μὲν ἑνοειδῶς, τὰ δὲ πεπληθυσμένως . . . . πᾶσιν ἐκείνων ὡσαύτως παρόντων τὰ πάντα οὐχ ὡσαύτως πάρεστιν ἐκείνοις, ἀλλ' ὡς ἕκαστα δύναται πάρεστι . . . κατὰ γὰρ τὸ μέτρον τῆς τούτων παρουσίας ἡ μέθεξις.

c. 143.

καταλάμπεται πάντα ἀθρόως ὑπὸ τῶν θεῶν . . . ἡ δὲ τῶν μετεχόντων ἀνεπιτηδειότης τῆς ἐκλείψεως τοῦ θείου αἰτία γίνεται· ἀμυδροῖ γὰρ κἀκείνην τῇ ἑαυτῆς ἀσθενείᾳ.

In Alcib. II, 274.

τῶν νοητῶν ὁμοίως πανταχοῦ παρόντων καὶ πᾶσιν ἐλλαμπόντων ἀεὶ καὶ ὡσαύτως τὰς ἑαυτῶν μεταδόσεις . . . κωλύει τὴν μετάδοσιν μόνη ἡ τῶν ὑποδεχομένων ἀνεπιτηδειότης.

DN. 4, 20.

ἡ διὰ πάντων φοιτῶσα παντελὴς ἀγαθότης . . . ἐκτείνεται ἄχρι τῶν ἐσχάτων, ταῖς μὲν ὁλικῶς παροῦσα, ταῖς δὲ ὑφειμένως, ἄλλαις δὲ ἐσχάτως.

3, 1.

καὶ γὰρ αὕτη μὲν ἅπασι πάρεστιν, οὐ πάντα δὲ αὐτῇ πάρεστι.

9, 9.

προνοεῖν καὶ παρεῖναι πᾶσι.

9, 4.

πᾶσιν ὡσαύτως παρὸν καὶ τὸ ταὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ πᾶσι τοῖς μετέχειν ἐπιτηδείοις ἐπιλάμπον.

9, 10.

ὡς ἐπὶ πάντα καὶ διὰ πάντων ἐπ' ἴσης διαφοιτῶντα . . . καὶ τὴν τῶν μεταλαμβανόντων ἐπ' ἴσης μετοχὴν κατὰ τὴν ἐπιτηδειότητα.

CH. 9, 3.

ἡ ἀνομοιότης . . . . τὰς μετουσίας ποιεῖ διαφόρους μικρὰς ἢ μεγάλας, ἀμυδρὰς ἢ φανάς, τῆς μιᾶς καὶ ἁπλῆς καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐχούσης καὶ ὑπερηπλωμένην πηγαίας ἀκτῖνος.

13, 3.

ἀμυδροτέραν ἔχει τὴν διαδοτικὴν ἐπιφάνειαν ἐκ τῆς . . . ἀνεπιτηδειότητος.

EH. 1, 2.

ἓν μέν ἐστιν, οὗ πάντες οἱ θεοειδεῖς ἐφίενται, μετέχουσι δὲ οὐχ ἑνιαίως ταὐτοῦ τε καὶ ἑνὸς ὄντος.

II, 3, 3.

ἀγαθότης ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχουσα τὰς . . . ἀκτῖνας ἐπὶ πάσας ἀφθόνως ἁπλοῦσα τὰς νοερὰς ὄψεις.

De dec. dub. I, 101.

Illud autem . . . omnibus praesens quarum est causa et omnium salvativum.

DN. 9, 5.

ἐπειδὴ πᾶσι προνοητικῶς ὁ θεὸς πάρεστι καὶ πάντα ἐν πᾶσι διὰ τὴν πάντων σωτηρίαν γίγνεται.

Gottes Macht und Vorsehung erstreckt sich also in der Weise auf alle Wesen, dass deren spezifische Seinsstufe und charakteristische Beschaffenheit dabei gewahrt bleibt. Im allgemeinen spricht dies schon Plotin Enn. III, 2, 9 aus: »Die Vorsehung darf nicht derart sein, dass wir nichts sind. Denn wenn die Vorsehung alles und ausschliesslich wäre, so hätte sie kein Substrat; denn worauf sollte sie sich noch erstrecken? Dies aber existiert auch jetzt und sie erstreckt sich auf ein anderes, nicht um das andere aufzuheben, sondern indem sie an irgend etwas, z. B. einen Menschen, herantritt, ist sie an ihm so, dass sie den Menschen in seinem besonderen Sein erhält.« Dem entsprechend schreibt D. DN. 4, 33: »Die Natur zu vernichten ist nicht Sache der Vorsehung. Deshalb, als Vorsehung, welche die Natur des Einzelwesens erhält, sorgt sie für die sich selbst bestimmenden als für sich selbst Bestimmenden und für das Gesamte und Einzelne in einer dem Gesamten und Einzelnen entsprechenden Weise.« Pr. und D. zählen die besonderen Lebens- und Seinsstufen gerne auf, namentlich wo es sich um den Hervorgang derselben aus der ersten Ursache, ihrem Zusammenhang mit und ihr Streben nach demselben handelt.

J. Th. c. 39.

Πᾶν τὸ ὂν ἢ οὐσιωδῶς ἐπιστρέφει μόνον ἢ καὶ ζωτικῶς ἢ καὶ γνωστικῶς . . . ὡς γὰρ προῆλθεν, οὕτως καὶ ἐπέστραπται.

c. 145.

ὁ μὲν λίθος μετέχει . . . σωματικῶν μόνον, τὸ δὲ φυτὸν κατὰ τὴν ζωὴν . . ψυχὴ δὲ λογικὴ λογικῶς, νοῦς δὲ νοερῶς, οἱ δὲ θεοὶ ὑπερουσίως καὶ ἑνιαίως.

De dec. dub. I, 118.

Participantis ipsa praeaccepisse idoneitatem (sc. providentiam)

DN. 1, 5.

αὐτῆς πάντα ἐφίεται· τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνωστικῶς· τὰ δὲ ὑφειμένα τούτων αἰσθητικῶς, καὶ τὰ ἄλλα κατὰ ζωτικὴν κίνησιν ἢ οὐσιώδη καὶ ἑκτικὴν ἐπιτηδειότητα.

6, 3.

ἐξ αὐτῆς ζωοῦται καὶ περιθάλπεται καὶ ζῶα πάντα καὶ φυτά· καὶ εἴτε νοερὰν εἴποις εἴτε λογικὴν εἴτε αἰσθητικὴν εἴτε θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν κτλ.

rationabiliter quidem in rationabilibus entem, intellectualiter autem in intellectualibus, phantastice autem aut sensibiliter in iis quae secundum phantasiam aut sensum vivunt, essentialiter autem et per esse solum in his quae sine vita esse obtinent.

8, 3.

αὕτη ἡ ἀπειροδύναμος τοῦ θεοῦ διάδοσις εἰς πάντα τὰ ὄντα χωρεῖ καὶ οὐδέν ἐστι τῶν ὄντων, ὃ παντελῶς ἀφῄρηται τὸ ἔχειν τινὰ δύναμιν, ἀλλ' ἢ νοερὰν ἢ λογικὴν ἢ αἰσθητικὴν ἢ ζωτικὴν ἢ οὐσιώδη δύναμιν ἔχει. Vergl. noch CH. 4, 1. DN. 4, 4. 9, 10.

Den von Pr. an letztgenannter Stelle ausgesprochenen Gedanken, dass Gottes Vorsehung im Rationabeln rationabel, im Intellektuellen intellektuell, im Sinnlichen sinnlich, in dem, was besteht, per esse allein sei, adoptiert D. nicht in dieser Formulierung, da er dessen offene Discrepanz vom christlichen Gottes- und Vorsehungsbegriff fühlt.

Was Gott näher ist, hat mehr an ihm Teil und geniesst dessen Wohlthaten in höherem Masse, und umgekehrt.

De dec. dub. I, 112.

Propinquiora igitur providentiae frui magis ipsa et ornari magis vicinantia . . . illuminabuntur magis quam remotiora.

J. Th. c. 150.

ὁλικώτεροι μέν εἰσιν οἱ ἐγγυτέρω τοῦ ἑνός, μερικώτεροι δὲ οἱ πορρωτέρω.

DN. 5, 3.

τὰ μᾶλλον τοῦ ἑνὸς καὶ ἀπειροδώρου θεοῦ μετέχοντα μᾶλλόν εἰσιν αὐτῷ πλησιαίτερα καὶ θειότερα τῶν ἀπολειπομένων.

Ein solcher Unterschied ist in den Dingen selbst begründet und der Vorwurf der Ungerechtigkeit fällt auf den zurück, der ihn erhebt, weil er etwas Widersinniges verlangt, nämlich »im Sterblichen müsse Unsterblichkeit sein, im Unvollkommenen Vollkommenheit, in dem sich selbst Bestimmenden die anderswoher bestimmte Notwendigkeit, im Veränderlichen die Identität, vollkommene Kraft im Schwachen, Zeitliches müsse ewig, das von Natur Bewegte unveränderlich, die vorübergehenden Freuden müssen immerdauernd und überhaupt alles müsse etwas anderes sein« (DN. 8, 7). Auch Pr. betont, dass diese verschiedenen Eigentümlichkeiten der Wesen von Gott respektiert und belassen werden: I, 112

aeternorum — corruptibilium, determinatorum — indeterminatorum. Plotin sagt Enn. III, 3, 3: »Man fragt ja auch beim Entstehen der Pflanzen nicht nach der Ursache, warum sie keine Empfindung haben, oder bei den anderen lebenden Wesen, warum sie keine Menschen sind. Das wäre ebenso wie die Frage, warum die Menschen keine Götter sind;« III, 2, 4: »Die gegenseitigen Nachstellungen und die Vernichtungen der lebenden Wesen sind notwendig, denn diese wurden nicht als ewige geboren.«

Gott ist *ἀπειροδύναμος*[1], Wesen kann er hervorbringen *ἀπειράκις ἀπείρους*[2]. Man darf nicht denken, dass seine Macht irgendwie geschwächt werde.

J. Th. c. 86.	DN. 13, 1.
ἄπειρον μὲν ὡς ἄσβεστον ἔχον τὴν ζωὴν καὶ τὴν ὕπαρξιν ἀνέκλειπτον καὶ τὴν ἐνέργειαν ἀνελάττωτον.	ἀνεκλείπτοις ἐπιδόσεσι καὶ ἀτελευτήτοις ἐνεργείαις . . . κατὰ μίαν τὴν ἄπαυστον καὶ ταὐτὴν καὶ ὑπερπλήρη καὶ ἀνελάττωτον χορηγίαν.
c. 152.	
τὸ ἀνέκλειπτον ἐν ταῖς τῶν δευτέρων προόδοις διαφερόντως ἐπιδεικνύμενον.	

Durch all die vielen Ausflüsse und Vervielfältigungen, Teilungen und Scheidungen, wird Gott nicht geschwächt und verliert auch nichts an seiner Einheit und Innerlichkeit, an seiner festen Stabilität und Unveränderlichkeit; trotz der *διάκρισις* bleibt die *ἕνωσις* bestehen.

In Crat. p. 65.	DN. 2, 5.
τοῦτον (sc. τὸν νοητὸν διάκοσμον) ἑνικῶς καὶ πληθυντικῶς καλεῖ νῦν, ἐπειδὴ καὶ ἥνωται πάντα ἐκεῖ	αὗται μὲν αἱ κατὰ τὴν ἄφθεγκτον ἕνωσίν τε καὶ ὕπαρξιν ἑνώσεις τε καὶ διακρίσεις.

---

[1] J. Th. c. 84. 86, in Parm. V, 56. 293. 300 VI, 98 u. ö. DN. 8, 2. 8, 2 u. 8 u. ö.

[2] Diese Wendung fehlt bei Plato, auch bei Philo u. Plotin. Ich kann sie überhaupt vor Proklus, bei dem sie sehr häufig kommt, nicht finden. J. Th. c. 1, in Parm. VI, 75 u. 164; Pl. Th. II, 1 p. 74 sqq. ist *ἀπειράκις ἄπειρα* geradezu Schlagwort. D. hat die Wendung nur einmal DN. 8, 2.

ἅμα καὶ διακέκριται ἰδίως ἕκαστον κατ' ἄκραν ἕνωσίν τε καὶ διάκρισιν.

p. 57.

μὴ δή τις οἰέσθω τοὺς θεοὺς ἐν ταῖς ἀπογεννήσεσι τῶν δευτέρων ἐλασσοῦσθαι, μηδ' ἀπομερισμὸν τῆς οἰκείας οὐσίας ὑπομένειν εἰς τὴν τῶν καταδεεστέρων ὑπόστασιν, μηδ' ἔξω που ἑαυτῶν ἐκτίθεσθαι τὰ γεννήματα . . . μηδ' ὅλως κινουμένους ἢ μεταβάλλοντας γεννᾷν, ἀλλὰ μένοντας ἐν ἑαυτοῖς αὐτῷ τῷ εἶναι παράγειν . . . καὶ πάσας αὐτῶν τὰς ποιήσεις καὶ τὰς ἐνεργείας ἄνωθεν τελειοῦν . . . . καὶ τὰς προόδους δι' ὁμοιότητος γίνεσθαι.

p. 58.

νοῦς γὰρ . . . ἄλλου νοῦ πρόεισιν ὑπερτέρου καὶ ἑνοειδεστέρου, πληθύοντος μὲν τὰς οἰκείας νοήσεις, τὸ δὲ πλῆθος εἰς ἕνωσιν ἐπιστρέφοντος, καὶ πολλαπλασιάζοντος μὲν τὰς νοερὰς δυνάμεις, εἰς δὲ τὴν ἀμέριστον ταὐτότητα τὰς παντοίας ἀνελίξεις αὐτῶν ἀνάγοντος . . . . διαιρῶν τὸ ἀμέριστον τῆς . . . . μονάδος.

p. 89.

προόδου καὶ διακρίσεως αἴτιον τὸ θῆλυ, ἑνώσεως δὲ καὶ μονῆς σταθερᾶς τὸ ἄρρεν.

8, 2.

τῷ μὴ ἄν ποτε δυνηθῆναι τὰς ἀπείρους καὶ ἐπ' ἄπειρον παραγομένας δυνάμεις τὴν ὑπεράπειρον αὐτοῦ τῆς δυναμοποιοῦ δυνάμεως ἀμβλῦναι ποίησιν.

9, 5.

μὴ ἀλλοίωσίν τινα τῆς ὑπερατρέπτου ταυτότητος ὑποπτεύσωμεν, ἀλλὰ τὸν ἑνιαῖον αὐτοῦ πολυπλασιασμὸν καὶ τὰς μονοειδεῖς τῆς ἐπὶ πάντα πολυγονίας προόδους.

2, 11.

ἡνωμένως μὲν διακρίνεται, πληθύεται δὲ ἑνικῶς καὶ πολλαπλασιάζεται ἐκ τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως . . . . πολλαπλασιάζεσθαι λέγεται τὸ ἓν ὂν ἐκεῖνο τῇ ἐξ αὐτοῦ παραγωγῇ τῶν πολλῶν ὄντων, μένοντος δὲ οὐδὲν ἧττον ἐκείνου, καὶ ἑνὸς ἐν τῷ πληθυσμῷ καὶ ἡνωμένου κατὰ τὴν πρόοδον . . . καὶ ἓν καὶ πλῆθος παράγον καὶ τελειοῦν καὶ συνέχον . . . . πάλιν τῇ ἐξ αὐτοῦ θεώσει τῷ κατὰ δύναμιν ἑκάστου θεοειδεῖ θεῶν πολλῶν γιγνομένων, δοκεῖ μὲν εἶναι καὶ λέγεται τοῦ ἑνὸς θεοῦ διάκρισις καὶ πολλαπλασιασμός, ἔστι δὲ οὐδὲν ἧττον ὁ ἀρχίθεος . . . . εἷς θεὸς ἀμέριστος ἐν τοῖς μεριστοῖς, ἡνωμένος ἑαυτῷ καὶ τοῖς πολλοῖς ἀμιγὴς καὶ ἀπλήθυντος.

So wird Gottes Macht und Vorsehung von Proklus und Dionysius gerne im Zweitakt besungen: sie geht aus sich heraus, berührt alles, durchdringt alles — und bleibt doch völlig in sich, festgegründet und unwandelbar.

J. Th. c. 125.

πᾶς θεὸς ἀφ' ἧς ἂν ἄρξηται τάξεως ἐκφαίνειν ἑαυτόν, πρόεισι διὰ πάντων τῶν δευτέρων, ἀεὶ μὲν πληθύνων τὰς ἑαυτοῦ μεταδόσεις καὶ μερίζων, φυλάττων δὲ τὴν ἰδιότητα τῆς

EH. III, 3, 3.

ἡ θεαρχικὴ μακαριότης εἰ καὶ ἀγαθότητι θείᾳ πρόεισιν εἰς τὴν τῶν μετεχόντων αὐτῆς ἱερῶς κοινωνίαν, ἀλλ' οὐκ ἔξω τῆς κατ' οὐσίαν ἀκινήτου στάσεως καὶ ἱδρύσεως

οἰκείας ὑποστάσεως . . . διὰ τὴν συνέχειαν τὴν πρὸς ἐκεῖνο τῆς ταὐτότητος οὐκ ἐξιστάμενον.

In Alcib. II, 165.

τὸ γὰρ ἅμα διὰ πάντων φοιτᾶν καὶ μὴ ἐξίστασθαι ἑαυτῆς καὶ πᾶσι παροῦσαν ἐν ἑαυτῇ μόνον ἱδρύεσθαι τὸ παραδοξώτατόν ἐστι τῶν περὶ τῆς προνοίας δογμάτων.

II, 280.

πολλαχοῦ καὶ θειότερα δοκεῖ προϊέναι τοῖς καταδεεστέροις οὐκ ἐξιστάμενα τῆς ἑαυτῶν ἕδρας, ἀλλ' ἐν ἑαυτοῖς μένοντα.

In Parm. VI, 56.

καὶ γὰρ πολλὰ ἡ μονάς ἐστι κρυφίως καὶ ὅλον καὶ μέρη καὶ σχημάτων περιεκτική, καὶ ἐν ἑαυτῇ καὶ ἐν ἄλλῳ καθ' ὃ πᾶσι πάρεστι τοῖς ἐξ αὐτῆς καὶ ἕστηκε καὶ κινεῖται, μένουσα ἅμα καὶ προϊοῦσα καὶ ἐν τῷ πολλαπλασιάζεσθαι μηδέποτε αὐτῆς ἐξισταμένη.

γίγνεται · καὶ πᾶσι δὲ . . . ἐλλάμπει περὶ ἑαυτὴν ὄντως οὖσα καὶ τῆς οἰκείας ὅλως οὐ παρακινουμένη ταὐτότητος[1].

CH. 1, 2.

καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πώποτε τῆς οἰκείας ἐνικῆς ἰδιότητος ἀπολείπεται, πρὸς ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἑνοποιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη καὶ προϊοῦσα μένει τε ἔνδον ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταὐτότητι μονίμως πεπηγυῖα.

EH. IV, 3, 3.

τῶν θείων τὴν μετουσίαν ἐν ἅπασι μὲν γίγνεσθαι κατ' ἀξίαν τοῖς ἱεροῖς, ἀμείωτον δὲ εἶναι καὶ ἀκίνητον πάντῃ καὶ εἴσω τῆς κατὰ θείαν ἵδρυσιν ἰδιότητος ἀπαραλλάκτως ἑστηκυῖαν.

DN. 5, 10.

καὶ ἐπὶ πάντα προϊὼν καὶ μένων ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ ἑστὼς καὶ κινούμενος καὶ οὔτε ἑστὼς οὔτε κινούμενος.

DN. 9, 5.

πᾶσι προνοητικῶς ὁ θεὸς πάρεστι . . . . μένων ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ τῆς οἰκείας ταὐτότητος ἀνεκφοιτήτως κατ' ἐνέργειαν μίαν καὶ ἄπαυστον ἑστηκώς.

II, 2.

τῆς θείας εἰρήνης . . . διὰ πάντων φοιτώσης καὶ τῆς οἰκείας ταὐτότητος οὐκ ἐξισταμένης.

Hierher gehört auch die bei Pr. und D. übereinstimmende allegorische Deutung des Bechers und des Schlafes, wovon unten die Rede sein wird.

[1] Ein Bild dessen ist für D. der Rundgang, den der Bischof incensierend durch die Kirche macht. Vergl. Stiglmayr in der Ztschr. f. kath. Th. 1898 S. 271.

Nüanciert lautet dieser Zweitakt so: Gottes Wesen und Macht durchdringt alles, beherrscht alles — und ist doch wieder getrennt von allem, steht in unvermischter, erhabener Reinheit über allem.

De dec. dub. I, 118.

Providentia supra entia omnia secundum ipsam divinam unionem locata et operante unam operationem.

I, 101.

Illud autem exemptum est ab omnibus quorum est productivum.

J. Th. c. 98.

πᾶν αἴτιον χωριστὸν πανταχοῦ ἐστιν ἅμα καὶ οὐδαμοῦ . . . παρὸν πᾶσι . . . τῇ ἐξῃρημένῃ καθαρότητι οὐδαμοῦ ἐστιν · εἰ γὰρ χωριστόν ἐστιν, ὑπερίδρυται πάντων.

Pl. Th. V, 39 p. 333.

πάρεστι πᾶσιν οἷς παράγει καὶ ἐν πᾶσίν ἐστιν ὁ αὐτὸς . . . τὴν ἐξῃρημένην τῶν δευτέρων ὑπεροχὴν . . . χωριστός ἐστιν ὅλων.

DN. 9, 5.

κατ' ἐνέργειαν μίαν . . . ὑπερίδρυται πάντων.

2, 11.

τῷ πάντων εἶναι τῶν ὄντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένον καὶ τῇ ἑνιαίᾳ τῶν ὅλων προαγωγῇ.

CH. 9, 4.

μίαν εἶναι τὴν πρόνοιαν ἁπασῶν τῶν ἀοράτων καὶ ὁρατῶν δυνάμεων ὑπερουσίως ὑπεριδρυμένην.

DN. 2, 8.

αὐτὰ τὰ αἴτια τῶν αἰτιατῶν ἐξήρηται καὶ ὑπερίδρυται[1].

CH. 13, 3.

ἡ θεαρχικὴ δύναμις ἐπὶ πάντα φοιτῶσα χωρεῖ . . . καὶ πᾶσιν αὖθίς ἐστιν ἀφανὴς . . . ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένη.

Das will es, erklärt Pr. an letztgenannter Stelle, besagen, wenn das Göttliche sowohl ταὐτό als ἕτερον genannt wird. So deutet auch D. DN. 9, 4 und 5 die Prädicierung Gottes als ὁ αὐτός und ἕτερος zugleich.

Wie wir gesehen, wird die Erhabenheit und Reinheit der göttlichen Ursache von Pr. und D. mit denselben Termini charakterisiert. Zu nennen sind noch: ἀμιγῶς (in Parm. V, 271 u. ö. DN. 2, 4 u. ö.); ἀμιγὴς oder ἄμικτος καθαρότης (in Parm. IV, 9. 150. VI, 15, 17); ἄχραντος καθαρότης (J. Th.

[1] Übereinstimmend sagen Proklus (J. Th. c. 11) und Dionysius (DN. 2, 8 u. 9, 7) auch, dass die Ursache und das Verursachte sich nicht gleich sind, vielmehr die erstere letzteres überragt. Nach Proklus in Crat. p. 85 aber besteht zwischen beiden eine Ähnlichkeit, die fast zur Identität wird.

c. 154); daher D. DN. 12, 2: ἄχραντος καθαρότης und 7, 2 zusammenfassend: τῇ ἀμιγεῖ καὶ ἀχράντῳ καθαρότητι (vgl. auch Pl. Th. I, 19 p. 51 ἀμιγεῖς καὶ ἄχραντοι). In Parm. VI, 215: τὸ θεοῦν πάντα κατά τινα ὑπεροχὴν ἐξῃρημένην καὶ ἄφραστον und Pl. Th. II, 4 p. 93: τὸ τῆς οὐσίας αἴτιον καὶ κατ' ἄκραν ὑπεροχὴν ἐξῃρημένον = DN. 1, 5: ὑπεροχικῶς ἀφῃρημένην, 8, 1: ἡ θεαρχία πάσης ἐξῄρηται καὶ ὑπερέχει, M. Th. c. 5: ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου.

Der Zweitakt »Herausgehen — Bleiben« geht nicht selten über in den Dreitakt »Bleiben — Herausgehen — Zurückkehren«, welcher zum »anfangs- und endlosen Kreise« führt, indem immer das Ende mit dem Anfange sich wieder verknüpft. Dies sind Grundgedanken des proklisch-dionysischen Systemes.

J. Th. c. 146.

πασῶν τῶν θείων προόδων τὰ τέλη πρὸς τὰς ἑαυτῶν ἀρχὰς ὁμοιοῦται κύκλον ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον σώζοντα διὰ τῆς πρὸς τὰς ἀρχὰς ἐπιστροφῆς . . . εἰς ἑαυτὴν συννεύουσαν.

In Parm. VI, 96.

τάξεως θείας . . . μενούσης καὶ προϊούσης καὶ πρὸς ἑαυτὴν συννευούσης.

VI, 101.

διὰ τὴν μένουσαν ἀεὶ αἰτίαν ἄπειρον, περὶ ἣν ἀνελίττεται τοῦτο καὶ ἣν ἀεὶ ὡσαύτως περιχορεύει.

Pl. Th. IV, 16, p. 204 sq.

τὴν ὅλην ὕπαρξιν τὴν μένουσαν ἀεὶ καὶ προϊοῦσαν καὶ ἐπιστρέφουσαν.

DN. 4, 14.

(ἐρωτικὴν κίνησιν) προοῦσαν ἐν τἀγαθῷ καὶ ἐκ τἀγαθοῦ τοῖς οὖσιν ἐκβλυζομένην καὶ αὖθις εἰς τἀγαθὸν ἐπιστρεφομένην· ἐν ᾧ καὶ ἀτελεύτητον ἑαυτοῦ καὶ ἄναρχον ὁ θεῖος ἔρως ἐνδείκνυται διαφερόντως, ὥσπερ τις ἀΐδιος κύκλος, διὰ τἀγαθὸν ἐκ τἀγαθοῦ καὶ ἐν τἀγαθῷ καὶ εἰς τἀγαθὸν ἐν ἀπλανεῖ συνελίξει περιπορευόμενος καὶ ἐν ταὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ προϊὼν ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος.

4, 17 (Hierotheus).

ἐξ ἑαυτῆς καὶ δι' ἑαυτῆς καὶ ἐφ' ἑαυτῆς ἑαυτὴν ἀνακυκλοῦσα καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀεὶ ταὐτῶς ἀνελιττομένη.

Das συνάπτειν τὰ τέλη ταῖς ἀρχαῖς, welches Pr. noch J. Th. c. 33, in Crat. p. 91 u. ö. für die Kreisbewegung hat, bringt D. DN. 7, 3 für die geradlinige Entwicklung in der Form: τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων, wie auch Pr. J. Th. c. 147 und in Crat. p. 74. An der letzt-

genannten Stelle unterlegt Pr. den Mythen, welche von geschlechtlichen Verbindungen zwischen Göttern und sterblichen Weibern oder sterblichen Männern und Göttinnen fabulieren, den unschuldigen Sinn, dass das Göttliche sich durch alles hindurchzieht und das Obere wie das Untere umfasst: *ἕκαστος ἄνωθεν ἀρχόμενος μέχρι τῶν τελεταίων προάγει τὴν οἰκείαν σειράν.* Aus diesen Verbindungen entsprangen Engel, Dämonen, Heroen, Nymphen, und so war der Übergang zum Menschengeschlecht hergestellt, indem *τὰ τέλη τῶν πρώτων συμφύεται ταῖς τῶν δευτέρων ἀρχαῖς.* Pl. Th. III, 9 p. 135 erklärt Pr. seine Trias *οὐσία, ζωή* und *νοῦς*: *οὐσία* bedeute *τὸ μόνιμον καὶ ἀνεκφοίτητον, ζωή* aber *τὸ προϊὸν ἀπὸ τῶν ἀρχῶν, νοῦς* endlich *τὸ ἐπιστρέφον καὶ συνάπτον.* Derartige Stellen liessen sich leicht vermehren.

Es ist überhaupt ein Grundgesetz, dass alles Verursachte zu seiner Ursache hinstrebt:

J. Th. c. 31.	DN. 9, 6.
πᾶν τὸ προϊὸν ἀπό τινος κατ' οὐσίαν ἐπιστρέφεται πρὸς ἐκεῖνο ἀφ' οὗ πρόεισι.	*καὶ ἔστιν ἡ τῆς θείας ὁμοιότητος δύναμις ἡ τὰ παραγόμενα πάντα πρὸς τὸ αἴτιον ἐπιστρέφουσα.*

J. Th. c. 35 drückt es Pr. so aus: *πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν.*

Auf dieser Grundlage basiert zum Teil die merkwürdige und in der christlichen Litteratur wohl einzigartige Theorie, welche D. DN. 9, 9 über die Bewegung Gottes, und 4, 8 über die Bewegung der *ἱεροὶ νόες* vorträgt.

DN. 9, 9 erörtert nämlich D. die Frage, warum die »Theologen« Gott, dem absolut Unbewegten, Bewegung zuschreiben. Er weist unrichtige Deutungen ab und findet selbst in der Bewegung Gottes ausgedrückt *τὸ εἰς οὐσίαν ἄγειν τὸν θεὸν καὶ συνέχειν τὰ πάντα καὶ παντοίως πάντων προνοεῖν καὶ τὸ παρεῖναι πᾶσι τῇ πάντων ἀσχέτῳ περιοχῇ καὶ ταῖς ἐπὶ τὰ ὄντα πάντα προνοητικαῖς προόδοις καὶ ἐνεργείαις.* Man muss eine dreifache Bewegung Gottes annehmen: die gerade

(τὸ εὐθύ) bedeutet τὸ ἀκλινὲς καὶ τὴν παρέγκλιτον πρόοδον τῶν ἐνεργειῶν καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ τῶν ὅλων γένεσιν. Die spiralförmige (τὸ ἑλικοειδές) bedeutet τὴν σταθερὰν πρόοδον καὶ τὴν γόνιμον στάσιν, die kreisförmige (τὸ κατὰ κύκλον) aber τὸ ταὐτὸν καὶ τὸ τὰ μέσα καὶ ἄκρα περιέχοντα καὶ περιεχόμενα συνέχειν καὶ τὴν εἰς αὐτὸν τῶν ἀπ' αὐτοῦ προεληλυθότων ἐπιστροφήν.

Auch die heiligen Geister haben nach DN. 4, 8 eine dreifache Bewegung: eine gerade, ὁπόταν προΐωσιν εἰς τὴν τῶν ὑφειμένων πρόνοιαν εὐθείᾳ τὰ πάντα περαίνοντες, eine spiralförmige, ὅτι καὶ προνοοῦντες τῶν καταδεεστέρων ἀνεκφοιτήτως μένουσιν ἐν ταὐτότητι περὶ τὸ τῆς ταὐτότητος αἴτιον καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἀκαταλήκτως περιχορεύοντες, endlich eine kreisförmige, ἑνούμενοι ταῖς ἀνάρχοις καὶ ἀτελευτήτοις ἐλλάμψεσι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ.

Auch die menschliche Seele hat nach DN. 4, 9 eine dreifache, erkenntnistheoretisch zu deutende Bewegung. Dieselbe wird später zur Sprache kommen.

Jahn verweist S. 63 f. mit Marsilius Ficinus auf Plato Legg. IV, 716 A, kann aber daraus nur die Wendung εὐθείᾳ τὰ πάντα περαίνειν belegen; von einer Bewegung Gottes weiss Plato nichts, er betont im Gegenteil ganz exclusiv die Unbeweglichkeit Gottes (Parm. 139 A/B). Die Stelle in den Leges wird aber von Proklus Pl. Th. VI, 8 u. 9 p. 363 sq. ausgiebig verwertet und hier treffen wir im Grossen und Ganzen die Gedanken und Worte, welche D. hat, wenn sich auch die genaue Unterscheidung einer dreifachen Bewegung Gottes und der Geister bei Pr. noch nicht findet[1]. Der platonische Ausdruck εὐθείᾳ περαίνειν bezeichne, sagt er, τὴν ἀπ' αὐτοῦ (sc. δημιουργοῦ) πρόοδον τῶν ὅλων· προόδου γὰρ τὸ εὐθὺ σύμβολον. Das περιπορεύεσθαι aber bedeute τὴν εἰς αὐτὸν ἐπιστροφήν· αὐτὸς γὰρ ἐν ἑαυτῷ καὶ εἰς ἑαυτὸν

1 Die örtliche Bewegung teilt auch Proklus dreifach, de motu p. 28 (ed. Grynaeus 1531): πᾶσα κίνησις τοπικὴ ἢ κύκλῳ ἐστὶν ἢ ἐπ' εὐθείας, ἢ μικτὴ ἐκ τούτων (spiralförmig).

νοερῶς ἐπεστραμμένος ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ πάντα συνελίσσει περιωπήν. In dem Einen Demiurgen liegt die Ursache der Trias, welche τὰς ἀρχὰς — τὰ μέσα περιείληφε — τὰ πέρατα συνελίσσει. Pl. Th. III, 6 p. 130 sagt Proklus: κινεῖται πάντως ὁ νοῦς· οὔτε γὰρ ἄνευ κινήσεως οὔτε ἄνευ στάσεως ὑποστῆναί ποτε τὸν νοῦν δυνατόν; in Tim. 126 B p. 297: ψυχὴν θείαν ἀνελίττουσαν τὴν οὐσίαν τοῦ ἑνὸς νοῦ καὶ χορεύουσαν περί αὐτὸν καὶ ἀνακυκλοῦσαν τὸ πᾶν. Charakteristisch ist noch in Remp. p. 70: ὁ κύκλος εἰκών ἐστι νοῦ· μένει γὰρ κατὰ τὸ ἐντὸς αὐτοῦ καὶ πρόεισι κατὰ τὰς γονίμους αὐτοῦ δυνάμεις καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν κατὰ τὴν πανταχόθεν αὐτὸν περιλαμβάνουσαν ὁμοίως γνῶσιν, vergl. in Crat. p. 91[1].

Dionysius bespricht CH. 9, 4 einige die Providenz betreffenden Schwierigkeiten. Da in der Schrift von Engeln die Rede ist, welche den Ägyptern, Babyloniern, Juden vorstehen, so fragt es sich, ob diese Vorstandschaft und Providenz der Engel nicht der göttlichen Vorsehung und Alleinherrschaft Konkurrenz bereite. Ferner wird erörtert, warum Israel bald als »Anteil Gottes« bezeichnet, bald aber Michael unterstellt werde. Dies wolle besagen, dass Israel einerseits sich ganz dem Dienste des wahren Gottes hingegeben habe, andererseits gleich den übrigen Völkern einem der heiligen Engel zugeteilt worden sei. Die Providenz der Engel aber dürfe man nicht so auffassen, als ob Gott mit andern Göttern oder mit den Engeln sich in die Selbstherrschaft geteilt und dabei Israel für sich reserviert hätte, es gebe vielmehr nur Eine Vorsehung, die Gottes, welche sich über alles erstrecke; die den einzelnen Völkern vorgesetzten Engel walten ihres Amtes in völliger Unterordnung unter Gott und sie haben die Aufgabe, diejenigen, welche sich leiten lassen, zum göttlichen Urgrunde aufzuführen.

---

[1] Der Kreis mit seinen im Zentrum zusammenlaufenden Radien ist ein Bild dafür, wie alles im göttlichen Wesen vorausbesteht und geeint ist, de dec. dub. I, 97 = DN. 5, 6. Siehe Stiglmayr, Feldkircher Jahresbericht 1895 S. 81. Vergleiche dazu Plotin Enn. VI, 8, 18. I, 7, 1.

Diese etwas kindlichen Schwierigkeiten und ihre Lösungen erklären sich aus proklischen Vorlagen. De dec. dub. I, 176 sqq. wird nämlich ebenso die Vorsehung der Engel und Dämonen mit der Gottes in Einklang gebracht: quomodo et angeli providere dicuntur et daemones, si autem velis et heroes et animae cum iis condispensantes cum diis mundum = D. οὐχ ὡς μερισαμένου θεοῦ μεθ' ἑτέρων θεῶν ἢ ἀγγέλων τὴν καθ' ἡμᾶς ἡγεμονίαν. Proklus giebt die Lösung: dii provident omnes, quod sunt unitates, Engel, Dämonen, Heroen aber haben ein σπέρμα dieser Einheit, durch welches sie mit den Göttern verbunden sind, sodass sie auch andere durch illustrationes mit den Göttern verbinden. Ihre Providenz ordnet sich also der göttlichen unter. D.: μίαν εἶναι τῶν ὅλων πρόνοιαν . . . τοὺς δὲ ἀγγέλους ἐπ' αὐτὴν . . . τοὺς ἑπομένους ἀνατείνοντας (vorher: ἀνατατικαῖς χειραγωγίαις διανειμάσης). In Tim. 44 F und 45 p. 103 findet der »göttliche Jamblich« ebenfalls gewisse Schwierigkeiten in der Völkerverteilung, die er aber siegreich überwindet. Es fragt sich nämlich, wie die ewige Herrschaft der Götter und die zeitliche Verlosung der Gebiete sich zusammenreime, ferner, wenn Athene nach der Erzählung zuerst Athen und dann Sais erhalten habe, ob sie nun mit der Fürsorge für letzteres anfange, für ersteres aufhöre, ob Sais zuerst herrenlos gewesen oder unter einer anderen Gottheit gestanden sei und dergl. Die Lösung geht dahin, die Verteilungen unter die Götter stehen ewig fest, ob aber die einzelnen Orte und Völkerschaften davon Nutzen haben, hänge von ihrer Disposition (ἐπιτηδειότης) ab und bemesse sich nach Zeiten verschieden. D.: ἀγγέλους . . . τοὺς ἑπομένους ἑκουσίως, ὅση δύναμις, ἀνατείνοντας.

§ 12.

Die göttliche Gerechtigkeit.

Bei Plotin Enn. I, 2, 1 ist die οἰκειοπραγία Korollar der δικαιοσύνη. Proklus sagt in Pol. p. 354 τί γὰρ ἴδιον τῇ δικαιοσύνῃ ἢ τὸ αὐτοπραγεῖν; und in Remp. p. 25 (Pitra) heisst

es: τὸ μὲν γὰρ τῆς δικαιοσύνης εἶδος δηλοῖ τὴν αὐτοπραγίαν τῶν ψυχῶν καὶ τὴν τάξιν τὴν ἐν αὐταῖς· τὸ δὲ τῆς ἀδικίας τὴν ἀλλοτριοπραγίαν καὶ τὴν ἀταξίαν· προσήκει δέ που τάξις μὲν τοῖς οὐρανίοις καὶ αὐτοπραγία. Daher sagt D. DN. 8, 7, Gott werde δικαιοσύνη genannt εὐταξίαν καὶ διακόσμησιν καὶ πάσας διανομὰς καὶ τάξεις ἀφορίζων ἑκάστῳ . . . καὶ πᾶσι τῆς αὐτῶν ἑκάστων αὐτοπραγίας αἴτιος ὤν und 8, 9, diese Gerechtigkeit werde auch σωτηρία genannt τὴν ἰδίαν ἑκάστου . . . τάξιν ἀποσώζουσα καὶ αἰτία καθαρῶς οὖσα τῆς ἐν τοῖς ὅλοις ἰδιοπραγίας . . . καὶ πᾶσαν ἀνισότητα καὶ ἀλλοτριοπραγίαν ἐκ τῶν ὅλων ἐξορίζουσαν.

Im übrigen zeigt D. DN. 8, 7 und 8, wo er von der göttlichen Gerechtigkeit spricht, deutliche Abhängigkeit vom Traktat des Proklus de decem dubitationibus circa providentiam. Pr. redet von der Providenz, D. von der Gerechtigkeit, die mit jener aufs engste zusammenhängt.

Dec. dub. I, 182.	DN. 8, 7.
Providentia singulis, sicut dicitur, congruentia distribuere et fines convenientes habitibus largiente.	δικαιοσύνη δὲ αὖθις ὁ θεὸς ὡς πᾶσι τὰ κατ' ἀξίαν ἀπονέμων ὑμνεῖται καὶ . . . πάσας διανομὰς καὶ τάξεις ἀφορίζων ἑκάστῳ κατὰ τὸν ὄντως ὄντα δικαιότατον ὅρον.

DN. 8, 8 wird die dubitatio gelöst, ob es mit der Gerechtigkeit stimme, dass die Guten ohne Hilfe bleiben, wenn sie von den Bösen unterdrückt werden. »Wenn die, welche du Gute nennst, das lieben, was von den materiell Gesinnten auf Erden angestrebt wird, dann sind sie ganz aus der göttlichen Liebe herausgefallen, und ich weiss nicht, wie man sie Gute nennen darf, da sie doch dem wahrhaft Liebenswerten und Göttlichen Unrecht thun, indem sie es nicht, wie sie sollten, dem Nichtbegehrenswerten und Nichtliebenswerten vorziehen. Wenn sie aber das wahrhaft Seiende lieben, so müssen die, welche nach etwas streben, sich freuen, wenn sie das Begehrte erreichen. Oder nähern sie sich nicht dann

mehr den englischen Tugenden, wenn sie im möglichsten Streben nach dem Göttlichen sich von der Leidenschaft für das Materielle entfernen, indem sie sich hiezu gar männlich üben in den Gefahren, die sie für das Schöne zu bestehen haben? So muss man in Wahrheit sagen, dass das der göttlichen Gerechtigkeit mehr eigen ist, die Männlichkeit der Besten durch die materiellen Gaben nicht zu verzärteln und zu verderben und sie, wenn einer dies versuchte, nicht ohne Hilfe zu lassen[1], sondern in ihrem schönen und unbezwungenen Stande zu befestigen und ihnen, da sie derartig sind, das Gebührende zuzuteilen.«

Man wird nicht behaupten können, dass diese Lösung besonders klar und verständlich ausgedrückt sei. Klarer wird sie, wenn wir Proklus heranziehen, welcher de dec. dub. I, 131 sqq. die Frage beantwortet, wie sich die Thatsache der vielfachen Ungleichheit und Inconvenienz menschlicher Verhältnisse mit der Vorsehung vertrage, wenn die einen Herrscher sind trotz ihrer Schlechtigkeit und die andern Knechte trotz ihrer Güte, wenn die Schlechten des Glückes sich erfreuen, indess die Guten in misslicher Lage sich befinden. Pr. antwortet darauf in klarer, durch primo — post haec — tertio scharf markierter Argumentation:

a. Die Vorsehung teilt jedem das seiner Haltung und Beschaffenheit Entsprechende zu. Die Nichtguten kümmern sich nicht um Tugend, suchen vielmehr Gesundheit, Geld und Macht, also Dinge, welche den Guten gleichgültig sind. Die, welche den Scheingütern nachjagen, fühlen es nicht schmerzlich, dass ihnen Mässigung und Tugend abgeht, andererseits betrüben sich die Guten nicht darüber, dass sie nicht

[1] Engelhardt übersetzt I, 136: »sondern, wenn einer dies versuchte, sie ohne Hilfe zu lassen, sie aber zu stärken u. s. w.« Es heisst ausdrücklich μηδὲ ἐᾶν ἀβοηθήτους. Auch oben übersetzt er im Anschluss an Corderius unbekümmert: »lieben sie das wahrhaft Seiende, so müssen sie sich freuen, dass sie das, wornach sie streben, wirklich erlangen,« —während es heisst εὐφραίνεσθαι χρὴ τούς τινων ἐφιεμένους κτλ.

reich sind. Auch der Landmann ist ja nicht unwillig darüber, dass er den Gewinn des Schiffers nicht erhält, wie dieser nicht darüber, dass er keine Ernte einheimst. Beiden lässt die Vorsehung das zukommen, wornach sie streben: den Bösen Scheingüter, den Guten wahre Güter[1].

Es ist deutlich zu sehen, dass hieraus der erste Teil der dionysischen Argumentation entsprungen ist. Pr. sagt: der Tugendhafte strebt nicht nach materiellen Gütern und vermisst sie gar nicht, wenn sie ihm fehlen. D. sagt: wenn er darnach strebt und ihren Mangel schmerzlich empfindet, dann ist er nicht mehr tugendhaft. Eigentümlich ist bei D. der von Engelhardt falsch übersetzte Gedanke: wenn sie das wahrhaft Seiende lieben, so müssen die, welche nach etwas streben, sich freuen, wenn sie das Begehrte erreichen. Man erwartet in der That die Engelhardt'sche Wendung: so müssen sie sich freuen, dass sie das, wornach sie streben, wirklich erlangen. D. redet ja nur von den Guten; die Wendung aber, die er gebraucht, ist noch ein Nachklang von Proklus, welcher das Streben der Guten und Bösen in paralleler Gegenüberstellung behandelt.

Utrique propriis finibus intenti, si hos obtineant a Providentia, se frui iis gaudent.	εὐφραίνεσθαι χρὴ τούς τινων ἐφιεμένους, ἡνίκα τῶν ἐφετῶν τυγχάνωσιν.

Die Worte speculatores entium und apparentia bona klingen im dionysischen ὄντως ὄντων ἐρῶσιν und ὄντως ἐραστὰ καὶ θεῖα nach.

b. Als weiteres Moment führt Pr. an, dass der Mangel an Scheingütern die Eifrigen in der Tugend befördert, sie in den Gefahren übt und von der Sorge um die Erscheinungswelt abbringt. Sind sie dessen entblösst, was man so gemeiniglich für gut hält, dann trachten sie um so mehr nach

---

[1] Vergl. auch Philo, Quod omn. prob. lib. 9 (II, 454): ὅτι οὔτ' ἀναγκάζεται οὔτε κωλύεται (ὁ σπουδαῖος) δῆλον· κωλύεται μὲν γὰρ ὁ μὴ τυγχάνων ὧν ὀρέγεται· ὀρέγεται δὲ ὁ σοφὸς τῶν ἀπ' ἀρετῆς, ὧν ἀποτυγχάνειν οὐ πέφυκεν.

dem wahrhaft Ehrwürdigen und der wahren Schönheit. Rechte Steuermannskunst kann man nicht bei Wind- und Meeresstille bewundern, sondern in Sturm und Wetter, ebenso die Tugend nicht bei Überfluss irdischer Güter, sondern bei harten Schicksalsschlägen.

Dem entspricht der zweite Teil des dionysischen Beweisganges. Bezeichnend ist, dass bei beiden jetzt die »Schönheit« hereinspielt. Auch sonst zeigen sich wörtliche Übereinstimmungen und Anklänge.

Apparentium bonorum defectus confert studiosis ad virtutem ... horum conceptum exercitans conditionibus assuefaciens corpora contemnere, abducens a sollicitudine circa apparentia . . . exhibens speculari potentibus aspicere veram pulchritudinem . . . neque virtutem in affluentia humanorum sed in iis quae a fortunae plagis inconcussam manentem.	ἢ οὐχὶ τότε μᾶλλον πλησιάζουσι ταῖς ἀγγελικαῖς ἀρεταῖς, ὅταν, ὡς δυνατόν, ἐφέσει τῶν θείων ἀναχωρῶσι τῆς τῶν ὑλικῶν προσπαθείας, ἐγγυμναζόμενοι πρὸς τοῦτο λίαν ἀνδρικῶς ἐν ταῖς ὑπὲρ τοῦ καλοῦ περιστάσεσι; . . . τὸ μὴ θέλγειν ταῖς τῶν ὑλικῶν διαδόσεσι . . . ἀλλ' ἐνιδρύειν αὐτοὺς ἐν τῇ καλῇ καὶ ἀμειλίκτῳ στάσει.

Die bei Pr. scharf getrennten beiden Argumente sind bei D. auf Kosten der Klarheit und streng-logischen Entwicklung in eines zusammengeflossen. Den von Pr. I, 134 sqq. vorgebrachten dritten Grund ignoriert D. völlig.

Hier zeigt sich wieder einmal deutlich, dass D. sich an Pr. anschliesst und nicht etwa nur plotinische oder allgemein neuplatonische Gedanken verwertet. Plotin behandelt nämlich dasselbe Thema Enn. III, 2, 6—18: es scheine mit der Providenz nicht zu stimmen, *ὅταν ἀγαθοὶ κακὰ ἔχωσι, φαῦλοι δὲ τὰ ἐναντία*, wenn die Bösen die Beherrscher der Städte sind und die Guten die Knechte, die Bösen aus den Kriegen als Sieger hervorgehen und die anderen gefangen nehmen. Es wäre zu umständlich, die ganze Argumentation Plotins hierherzusetzen oder auch nur zu skizzieren. Sicher ist, dass Plotin zwar einige ähnliche Gedanken hat, z. B. gleich im Anfang: *ὡς οὐδὲν κακὸν τῷ ἀγαθῷ οὐδ' αὖ τῷ φαύλῳ ἀγαθὸν ὀρθῶς*

λέγεται, dass aber der von Pr. und D. gewählte Beweisgang sich bei ihm noch nicht findet.

Der Anschluss an Proklus erklärt uns auch die befremdende Erscheinung, dass D. in dieser Frage gar nichts spezifisch Christliches ins Feld führt, was man doch unbedingt erwartet. Kein Hinweis auf Dulder wie Job, auf Sätze der heiligen Schrift, auf das Endgericht und die jenseitige Vergeltung, auf das Vorbild Jesus Christus! Ähnliches wird uns bei der dionysischen Gebetstheorie begegnen.

II. Teil.

Pseudo-Dionysius und das Mysterienwesen.

---

3. Kapitel.

Mysterienterminologie und Mysterienbräuche.

§ 13.

Zum Stand der Frage.

Die Frage nach der Einwirkung des antiken Mysterienwesens auf das Christentum hat, namentlich im Anschluss an die Frage nach dem Ursprung der seit Johann Daillé[1] so genannten disciplina arcani, vielfache Erörterung und verschiedene Beantwortung erfahren. Hatte Bratke[2] die Stellung des Klemens von Alexandrien zum antiken Mysterienwesen sich zum Vorwurfe genommen und die These verfochten, dass dieser Kirchenvater ganz bewusst und absichtlich christliche Vorstellungen und Institute den Mysterien angepasst bezw. nachgebildet habe, so versuchte Dieterich in seinem Buche Nekyia: Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse 1893, die urchristliche Apokalyptik aus den Anschauungen und der Litteratur der orphischen Kultgemeinden herzuleiten, nachdem er schon in seinem Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertumes 1891, ähn-

[1] Dallaeus, de scriptis, quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur. Genf 1666 p. 142. Über die Litteratur orientiert Huyskens, Zur Frage über die sog. Arkandisziplin. Eine litterargeschichtliche Erörterung 1891. Vergl. auch Bonwetsch in R.-E. f. prot. Theol. u. Kirche. 3. Aufl. II, 51 ff.

[2] Theol. Stud. u. Krit. 1887 S. 647 ff.

lichen Ideen Ausdruck gegeben hatte. Mit dem Einfluss der Mysterien auf die christlichen Bräuche befasst sich auch Hatch in der 10. Vorlesung seines geistreichen Buches: Griechentum und Christentum, deutsch von E. Preuschen 1892.

Ohne Zweifel waren die genannten Gelehrten, der eine mehr, der andere weniger, vorschnell in ihren Aufstellungen und schlossen von der Analogie und Ähnlichkeit zu leicht auf bewusste und absichtliche Entlehnung. Es ist dies eine Klippe der modernen vergleichenden Religionsforschung überhaupt und sie ist ganz geeignet, diese Wissenschaft in ähnlichen Verruf zu bringen, in welchem die Etymologie eine Zeit lang gestanden.

Viel zurückhaltender ist Anrich, das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum 1894[1]. Er kommt S. 235 f. zum Resultate, dass in dieser Frage nicht bloss die eigentlichen Mysterien, d. h. die Mysterienanstalten mit regelmässigen Mysterienfeiern in Betracht zu ziehen seien. »Vielmehr ist der ganze Complex der der geistigen Kultur der Kaiserzeit angehörigen Erscheinungen ins Auge zu fassen, die in irgendwelcher Weise zu den Mysterienwesen in Beziehung stehen: also die Kathartik, die Magie und die neuplatonische Telestik nicht minder als die religiös-mystische Richtung der späteren Philosophie, in der die religiöse Stimmung der Zeit ihren deutlichsten Ausdruck gefunden hat. Denn von allen diesen Erscheinungen lässt sich nachweisen, dass sie ihren Einfluss auf das Christentum geübt, während es oft nicht möglich ist, von verschiedenen Seiten ausgehende Einwirkungen ähnlichen Grundcharakters reinlich gegen einander abzugrenzen. Durch das Zusammenwirken dieser verschiedenen Medien ist das Mysterien-Element im Christentum zu hoher Bedeutung gelangt.« Rascher und kühner ist wieder Wobbermin in seinen »Religionsge-

---

1 Vergl. die Besprechung von Lüdemann im Archiv f. Gesch. d. Phil. N. F. IV. Band. S. 524 ff.

schichtlichen Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen« 1896[1]; auch Maass, Orpheus; Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion 1895, ist hier zu nennen.

Auffallend ist bei Anrich und Wobbermin die Ignorierung des Pseudo-Areopagiten. Letzterer bringt nicht einmal den Namen des Mystikers. Anrich erklärt in einer Schlussanmerkung S. 237, dass er die Areopagitischen Schriften und ihre Kultusmystik nicht herangezogen habe, weil die in ihnen vertretenen Anschauungen sich in der Entstehungszeit der Schriften auf einen kleinen Kreis beschränkt haben müssen und ihre universelle Bedeutung und Wirkung in eine beträchtlich spätere Zeit falle. Im übrigen bezeichnet er das, was in diesen Schriften über die kirchlichen Mysterien wie über die mysteriöse Fassung der höchsten Wahrheiten ausgeführt wird, als die neuplatonische Theorie in christlichem Gewande. Thatsache ist indess, dass die ganze byzantische Mystik und Asketik von der durch Maximus Confessor mit der traditionellen Kirchenlehre in Einklang gebrachten areopagitischen Mystik zehrte und von ihr auch den spezifischen Charakter als Kultusmystik erhalten hat. Thatsache ist ferner, dass Dionysius wie kein anderer christlicher Schriftsteller, nicht einmal Klemens von Alexandrien, die Sprache der Mysterien redet und in Mysterienbildern sich gefällt.

Das Wort *μυστήριον* ist schon in der paulinischen Theologie ständiger Terminus. Bei seiner Entrückung ins Paradies hörte Paulus *ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι* (II Cor. 12, 4): II Petr. 1, 16 findet sich das Wort *ἐπόπτης*. Ignatius nennt die Ephesier *Παύλου συμμύσται* (ad Eph. 12, 2). Justin der Märtyrer kennt die Mysterientermini und nimmt

[1] Rohde stimmt in der Recension dieses Buches in der Berliner philologischen Wochenschrift 1896 Nr. 50 nur der primären Ableitung des christlichen Terminus *σύμβολον* aus den Mysterien zu und erachtet alles andere von Wobbermin Vorgetragene für nicht erwiesen.

sehr häufig, aber immer polemisch, auf die Mysterien Bezug. Durch Klemens Alexandrinus wurde die Mysteriensprache vollständig in die christliche Theologie eingeführt und von da an ist sie den griechischen Kirchenvätern geläufig, wie den lateinischen seit Tertullian: die grossen Kappadocier, Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus u. a. gebrauchen sie, aber keiner, wie schon bemerkt, so ausgedehnt und so konsequent wie unser Dionysius. Trotzdem ist es überspannt und einseitig, wenn Baumgarten-Crusius[1] behauptet, Dionysius habe keinen anderen Zweck gehabt als den, die griechischen Mysterien ganz und genauer als bisher auf das Christentum zu übertragen; er habe deshalb nach der bei der Aufnahme in die Mysterien üblichen Gewohnheit der Namensänderung den Namen Dionysius angenommen, um einen biblischen Namen mit dem Mysteriennamen zu verbinden und unter dieser Maske die dionysischen Mysterien mit dem Christentum zu verschmelzen; er habe somit einfach Sätze der dionysischen Mysterien aufgegriffen und auf christliche Dogmen angewandt. Diese Behauptungen wurden schon von Engelhardt wiederlegt[2]. Baumgarten-Crusius glaubte auch aus dem angegebenen Grunde die Dionysiaca in den Anfang des 3. Jahrhunderts hinaufrücken zu müssen, da die Mysterien noch in Blüte gestanden. Dieser Schluss wäre, wenn er auch mit seinen übrigen Behauptungen Recht hätte, nicht einmal notwendig, da die eleusinischen Mysterien im vierten Jahrhundert wieder aufblühten und sich bis in späte Zeit lebendig erhielten, auch »orphische« Konventikel noch lange Zeit Anziehungskraft besassen[3]. Die Hauptargumente, auf welche der genannte Gelehrte seine These stützte, sind durchaus hinfällig. Denn die Bilder der Sonne, des Spiegels und mystischen Bechers sind so naheliegend und in der

---

[1] De Dionysio Areopagita bei Engelhardt II, 323 ff.

[2] a. a. S. S. 329 ff. Vergl. auch Montet, les livres du Pseudo-Denys l'Aréopagite 1848 p. 136 sqq.

[3] Rohde, Psyche II, 398 f.

heidnischen, wie christlichen Litteratur so gebräuchlich, dass man daraus einen Schluss von so immenser Tragweite unmöglich ziehen kann. Die Bilder werder unten noch zur Sprache kommen. Gegen die Annahme einer weitgehenden Anlehnung der christlichen Kirche an die heidnischen Mysterien in Glaubenssätzen und Instituten spricht schon der Umstand, dass die Väter der Kirche durchweg die heidnischen Mysterien als Teufelswerk verabscheuten und verspotteten. Sie versäumten nicht auf die vielfachen Unsittlichkeiten derselben hinzuweisen und was sie ihnen an Wahrheitsgehalt zu bergen schienen, wurde als Diebstahl bezeichnet, welchen Dämonen an der göttlichen Offenbarung begangen, als Entstellung und Verzerrung von Offenbarungsthatsachen und Wahrheiten. Daneben aber bleibt die auffallende Erscheinung, dass dieselben Väter, welche die Mysterienanstalten perhorrescierten, die Mysteriensprache sich kühn aneigneten. Diese Erscheinung fordert eine Erklärung. Nun hatte ja die Kirche gewisse Institute und Gebräuche, welche man mit den Mysterien vergleichen bezw. denselben gegenüber stellen konnte. Wie nahe lag es also gerade die Mysterientermini darauf anzuwenden! Damit war zugleich ausgedrückt, dass die christlichen Mysterien die wahren, göttlichen Mysterien seien, nicht die heidnischen, dämonischen. Dazu kommt ein anderer schwerwiegender Umstand. Die ganze damalige Litteratur, namentlich die philosophische, war von Mysterientermini durchtränkt. In der neuplatonischen Schule war die Sprache der Mysterien die Sprache der Philosophie geworden. Philosophen waren zugleich Hierophanten und Theurgen und aus den Mysterien holten sie ihre Beweise, ihre Bilder und Vergleiche. So gab es sich von selber, dass auch die christlichen Theologen, schon um der Konkurrenz willen, diese Redeweise sich aneigneten, namentlich die Väter, welche auch sonst dem Neuplatonismus nahe standen und neuplatonisches Gut in die christliche Theologie einführten.

Von Pseudo-Dionysius glaube ich im Folgenden zeigen zu können, dass seine Beziehungen und Analogien zum Mysterienwesen hier mehr, dort weniger d u r c h d e n N e u p l a t o n i s m u s, s p e z i e l l d u r c h P r o k l u s v e r m i t t e l t sind. Dass dabei auch der Vorgang früherer Väter für ihn von Bedeutung war, soll damit natürlich in keiner Weise geleugnet werden. Wir werden aber finden, dass er in ganz bezeichnenden Lehren, Gedanken und Wendungen gerade mit Proklus zusammenstimmt.

§ 14.

Mystagogie und Telesiurgie.

Zeller nennt (S. 784) Proklus einen »offenbarungsgläubigen Theologen, der selbst seine wissenschaftlichen Arbeiten als eine geheime Mystagogie behandelt«. In der That bezeichnet er in Parm. V, 271 diesen Dialog als *ἐποπτικωτάτη μυσταγωγία*. In Crat. p. 72 legt er Plato den Gedanken unter, die *νόησις* sei eine *μύησις καὶ ἐποπτεία, ἐν οἷς πολὺ καὶ σχεδὸν τὸ πᾶν ἔργον ἄρρητον καὶ ἄγνωστόν ἐστιν*. Im Eingang der Platonis Theologia wimmelt es von Mysterienworten zur Bezeichnung philosophischer Thätigkeit: *τελετή, ἱεροφάντης, χορός, ἀναβακχεύειν, συγχορευτής, μακάρια θεάματα, θεωρία, τελεῖν, ἐκφέρειν*. III, 20 p. 163 sagt er, dass er den *ἐνθεασμοί* seines Lehrers Syrian folgen wolle: *ᾧ δὴ καὶ ἡμεῖς τῇ θείᾳ κεφαλῇ περὶ τὴν τοῦ Παρμενίδου θεωρίαν ἀνεβακχεύσαμεν τὰς ἱερὰς ἀτραποὺς ταύτας, καὶ πρὸς τὴν μυσταγωγίαν τὴν ἀπόρρητον ἀτεχνῶς καθεύδοντας ἡμᾶς ἀνεγειρούσας*.

Diesen Sprachgebrauch konnte Dionysius um so mehr sich aneignen, als auch frühere Väter und Philo[1] demselben huldigten. Er gebraucht nun *μυεῖν, μυσταγωγεῖν, τελεῖν* geradezu synonym mit *διδάσκειν, λέγειν, ὑμνεῖν*. Über die himmlischen Geister und ihre Geheimnisse (*τὰ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν μυστήρια καὶ τὰς ἁγιωτάτας αὐτῶν τελειώσεις*) lässt sich nichts sagen,

[1] Vergl. über Philo Anrich a. a. O. S. 65.

als was die Gottheit durch diese selbst ἡμᾶς μεμυσταγώγηκε (CH. 6, 1).

Die Theophanien waren »Einweihungen«, welche den Vätern durch die Vermittelung der Engel zu teil wurden. CH. 4, 3: ταύτας τὰς θείας ὁράσεις οἱ κλεινοὶ πατέρες ἡμῶν ἐμυοῦντο διὰ μέσων τῶν οὐρανίων δυνάμεων. 4, 4: ὁ θειότατος Γαβριὴλ Ζαχαρίαν τὸν ἱεράρχην ἐμυσταγώγει τὸ προφήτην ἔσεσθαι (= Ἰωσὴφ ἐξεπαίδευσεν — εὐηγγελίζετο nachher). EH. 1, 1: τοῖς τῆς ἱερᾶς μυσταγωγίας τὴν τελετὴν ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοις u. a.

In Alcib. II, 22 behandelt Pr. die Philosophie als »Vollendung«. Wie bei den Mystikern Reinigungen, Waschungen und verschiedene Exerzitien den Weihen vorausgehen, οὕτω μοι δοκεῖ καὶ φιλόσοφος τελεσιουργία προκαθαίρειν καὶ προπαρασκευάζειν εἰς τὴν ἑαυτῶν γνῶσιν καὶ τὴν αὐτοφανῆ τῆς οὐσίας ἡμῶν θεωρίαν τοὺς ἐπ' αὐτὴν στελλομένους. II, 166 sqq.: wie in den heiligsten Weihen vorher durch Wort und Bild Schrecken hervorgerufen wird, οὕτω δὴ καὶ ἐν τοῖς τῆς φιλοσοφίας προθύροις[1] ἀνεγείρει θαῦμα τῷ νεανίσκῳ καὶ ἔκπληξιν περὶ ἑαυτὸν ὁ καθηγούμενος, ἵνα δράσωσιν εἰς αὐτὸν οἱ λόγοι προϊόντες καὶ ἐκκαλέσωνται πρὸς τὴν φιλόσοφον ζωήν. Philosophen aber nennt man (in Parm. IV, 72) nur diejenigen mit Recht, welche sich mit physischen Erwägungen nicht begnügen, sondern emporschwingen εἰς τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν, ὡς δι' ἐπιτηδειότητος ἀκροτάτης τῶν τελειοτέρων ἀντεχομένων. Philosoph und Asket ist für Proklus wie für seine Vorgänger ein und dasselbe.

---

[1] Ein von Proklus noch öfters gebrauchtes Bild. In Alc. II, 297: ἐν προθύροις τοῦ λόγου στρεφομένων (sc. ψυχῶν), in Tim. 260 A p. 629: τῶν ἐν προθύροις τοῦ ἀγαθοῦ μονάδων, in Polit. p. 433 ἐν προθύροις αὐτοῦ κειμένῳ. De dec. dub. I, 218 ist eine Zahl der Engel in προθύροις i. e. proforiis deorum ordinatus. Darum sagt D. CH. 7, 2 von den πρῶται οὐσίαι, sie seien οἷον ἐν προθύροις τῆς θεαρχίας τεταγμέναι, ebenso DN. 5, 8: οἷον ἐν προθύροις τῆς ὑπερουσίου Τριάδος ἱδρυμέναι Vergl. auch Hermias, in Phaedr. p. 108.

Diese asketischen Philosophen sind bei D. die Therapeuten oder Mönche. Zwar ist auch die τάξις des ἱερὸς λαός eine θεωρητική, aber höher steht die Ordnung der Mönche ἐν νοερᾷ θεωρίᾳ καὶ κοινωνίᾳ γεγενημένη ... εἰς τελειοτάτην ἀναγομένη τελείωσιν (EH. VI, 1, 2 u. 3). Bei der Weihe setzt der Hierarch den Mönchen das Leben der Vollkommenheit auseinander: τὴν τελειοτάτην ζωὴν ὑφηγεῖται (VI, 2); dass dieselben sich nicht nur aller geteilten Lebensformen, sondern auch aller Phantasien entschlagen τὴν τελειοτάτην ἐμφαίνει τῶν μοναχῶν φιλοσοφίαν.

Asketen Philosophen zu nennen ist auch sonst in der ausserchristlichen und christlichen Litteratur üblich. Der Stoiker Chairemon heisst die von ihm so lebensvoll gezeichneten Priester (bei Porphyr de abst. IV, 6 u. 7) φιλόσοφοι, ihre Beschäftigung φιλοσοφεῖν, θεωρία, θέασις, συνεῖναι τῇ θείᾳ γνώσει καὶ ἐπιπνοίᾳ[1]. Die Schrift de vita contemplativa, deren philonische Provenienz nunmehr wohl als gesichert gelten darf, berichtet c. 11 (II, 486): »Nach dem Gebete zieht sich ein jeder in sein Heiligtum zurück, um sich wiederum der gewohnten Philosophie zuzuwenden.« Gregor von Nyssa bezeichnet die Mönchsaskese als ὑψηλὴν φιλοσοφίαν ἔργῳ μᾶλλον ἢ λόγῳ κατορθουμένην[2], oder τὴν κατὰ θεὸν φιλοσοφίαν[3], während Basilius nur ein »kreuztragendes Leben der Mönche« kennt[4]. Chrysostomus nennt die Mönche solche, »welche sich vom Weltleben zurückziehen und zu der Höhe der Philosophie des Geistes emporschwingen«[5]. Sozomenus schreibt HE. I, 12: ταύτης τῆς ἀρίστης φιλοσοφίας ἦρξατο, ὥς τινες λέγουσιν, Ἠλίας

---

[1] Wendland, Die Therapeuten u. die philonische Schrift vom beschaulichen Leben (Fleckeisens Jahrb. f. klass. Phil. 22. Suppl. Bd. 1896) S. 755.

[2] Orat. cat. c. 18. Migne 45, 56 A.

[3] In cant. cant. hom. 7. Migne 44, 924 A.

[4] De renunt. saec. 1 bei Kranich, die Asketik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr. 1896 S. 91.

[5] De compunctione op. I, 141 d (Montfaucon) bei Rauschen, Jahrbücher d. christl. Kirche unter Theodosius d. Gr. 1897 S. 569.

ὁ προφήτης καὶ Ἰωάννης ὁ βαβτιστής [1]; und VI, 33 werden selbst die Βοσκοί des Philosophennamens gewürdigt [2]. Isidor von Pelusium tadelt Ep. I, 63 einen Mönch heftig, dass er, obwohl »in der Ruhe der Philosophie des Herrn sitzend«, mit heidnischen Historikern und Poeten sich abgebe [3]. Darnach wandert der Mönch als »Philosoph« auch in das byzantinische Mittelalter hinüber [4].

CH. 8, 1 liest D. im Namen der Engelsordnung der κυριότητες angedeutet οὐδὲ μιᾷ τῶν τυραννικῶν ἀνομοιοτήτων οὐδενὶ τρόπῳ καθόλον καταχλινομένην αὐτὴν ἐλευθεροπρεπῶς. Es wird jedermann zugeben, dass »tyrannische Ungleichheiten« in der Litteratur nicht häufig vorkommen und auch nicht auf den ersten Blick verständlich sind. Jahn weiss S. 27 bloss auf Plato Polit. 273 D hinzuweisen: εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον. So harrt »tyrannisch« immer noch der Erklärung. Nun ist bei Plato der Tyrann des Philosophen Antipode. Phaedr. 248 D/E beschreibt er die neun Stufengänge irdischer Lebensläufe vom φιλόσοφος bis zum τύραννος; auch sonst spielt bei ihm τύραννος, τυραννίς und τυραννικός eine grosse Rolle (Ast III, 423 sqq.). Die Vermittelung zu der spezifischen Verwendung des Wortes bei D. aber bildet Proklus. In Alcib. II, 90 sqq. sagt er nämlich, die vom göttlichen Eros und der urbildlichen Schönheit abgefallenen liebenden Seelen geraten in ihrem dunkeln Drang nach Vereinigung ἐπὶ τὸν σκεδασμὸν τῆς ζωῆς καὶ τὸν τῆς ἀνομοιότητος πόντον (im Anschluss an die obige Platostelle); bei ihnen bewirke also der Liebesdrang τὴν τυραννικὴν καὶ ἀκόλαστον ζωήν. In Parm. IV, 96 sqq. wird der Übertritt eines der Zuhörer zu den dreissig Tyrannen typisch

[1] Schaff, über den Ursprung und Charakter des Mönchtums, Jahrb. f. deutsche Theol. 1861 S. 561 ff.

[2] Zöckler, Askese und Mönchtum I, 282.

[3] Schultze, Gesch. d. Untergangs des griechisch-römischen Heidentums I, 421.

[4] Krumbacher, Gesch. d. Byz Litt. 2. A. S. 250.

gedeutet: so sei es auch bei den Seelen, welche sich bisweilen begeistern und ὁμοῦ τοῖς ἀγγέλοις leben, dann aber abfallen, während andere festbleiben: ὁ μὲν γὰρ Πυθόδωρος ἐμμένει τοῖς οἰκείοις ἤθεσιν — ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ἀντὶ φιλοσόφου γίνεται τύραννος. Es sei nämlich die τυραννίς ein σύμβολον τῆς ἐν γενέσει ζωῆς. Ein und dieselbe Seele mache verschiedene Wandelungen durch καὶ τὴν ἄλλοτε φιλοσοφοῦσαν ἄλλοτε γίγνεσθαι τυραννικὴν καὶ αὖ ἀπὸ τυραννικῆς εἰς φιλοσοφίας μεθίστασθαι βίον. Diese proklischen Ausführungen erklären es, warum D. die genannten Engel frei sein lässt von τυραννικῶν ἀνομοιοτήτων[1], warum EH. VII, 3, 1 vom Hierarchen der Tod als eine Befreiung von τυραννικοῦ κράτους gepriesen wird, warum Ep. 8, 1 dem heissblütigen Mönche Demophilus, der doch ein »Philosoph« sein sollte, der Vorwurf gemacht wird τυραννικῶς ἐπειςπήδησας.

Oben sahen wir, dass Proklus von einer φιλόσοφος τελεσιουργία spricht; er zeigt überhaupt eine grosse Vorliebe für τελεσιουργεῖν, τελεσιουργός und τελεσιουργία, und Dionysius stimmt mit ihm hierin zusammen. Sollte das Wort auch nicht direkt auf den Sprachgebrauch der Mysterien zurückgehen, so ist es jedenfalls in der späteren magischen Telestik viel gebraucht[2]. Bei Plato findet sich τελεσιουργός als Hapaxlegomenon (Phaedr. 270 A) in der Bedeutung »vollwirkend«. Die Neuplatoniker aber deuteten, wie Jahn S. 25 treffend bemerkt, den ersten Bestandteil des Wortes auf τελέω = weihen und gerade dieser Klang hat das Wort bei mysteriös gestimmten Männern wie Pr. und D. besonders empfohlen. Bei ihnen wechselt der Ausdruck geradezu mit τελετουργεῖν

---

[1] Da es sich um die κυριότητες handelt, kann man auch noch auf in Alcib. II, 293 sq. verweisen: die Seelen bewegen sich um Zeus als den Führer der zwölf Archonten und schauen τὸ ἡγεμονικὸν εἶδος τῆς ζωῆς. Ins Materielle herabgestiegen streben sie also nach Macht, und wenn sie nicht von guten Führern geleitet werden, sondern den Idolen anheimfallen, werden sie herrschsüchtig καὶ τυραννίδων ἐμπιπλᾶσι τοὺς ἑαυτῶν βίους.

[2] Anrich, das antike Mysterienwesen S. 162.

und *τελετουργία* und auf Grund der Handschriften ist die Lesart oft schwer zu entscheiden.

Von Neuplatonikern vor Proklus hat das Wort Jamblich de math. sc. c. 22. p. 69: *τὴν ἔνθεον ὁδὸν καὶ ἀναγωγὸν καὶ καθαρτικὴν καὶ τελεσιουργόν* (der Mathematik). De myst. 2, 11 p. 96: *ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία.* 3, 13 p. 131: *τελεσιουργοῦ θεωρίας.* 5, 21 p. 230: *ἡ τελεσιουργία τῆς ἱερατικῆς.* 5, 23 p. 232: *πάντα τέλεια καὶ μεγάλα ἀγαθὰ τῆς θυσίας ἡ τελεσιουργία παρέχεται.* In charakteristischen Verbindungen kommt das Wort wieder bei Pr. und D.

J. Th. c. 25.

Τῷ γὰρ πάντα ὑφιστάναι ἢ κοσμεῖν ἢ τελειοῦν ἢ συνέχειν ἢ ζωοποιεῖν ἢ δημιουργεῖν.

In Alcib. II, 285.

τὸ γὰρ προνοητικὸν καὶ τὸ μόνιμον καὶ τὸ τελεσιουργὸν ἀγαθότητός ἐστιν.

J. Th. c. 133.

ἡ γὰρ ἰδιότης ἡ θεία διέστησε τὰς ἑνάδας καὶ ἀγαθότητας τῶν θεῶν, ὥστε ἕκαστον κατά τι τῆς ἀγαθότητος ἰδίωμα πάντα ἀγαθύνειν, οἷον τελεσιουργεῖν ἢ συνέχειν ἢ φρουρεῖν.

DN. 4, 4

ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης . . . φωτίζει τὰ δυνάμενα πάντα καὶ δημιουργεῖ καὶ ζωοῖ καὶ συνέχει καὶ τελεσιουργεῖ.

Ep. 9, 4.

ζωογόνον δύναμιν . . . καὶ φρουρητικὴν . . . ζωοποιὸς ἅμα καὶ κουροτρόφος καὶ ἀνανεωτικὴ καὶ τελεσιουργὸς ὑμνουμένη.

Vergl. noch *φρουρητικὸς καὶ τελεσιουργός* in Crat. p. 66. 117, in Parm. V, 163; *τελειοῖ καὶ φρουρεῖ* in Crat. p. 118 = DN. 5, 8. Ausserdem kommt das Wort noch sehr häufig bei Pr. z. B. J. Th. c. 153, in Parm. V, 208. VI, 15. 193. 243; ebenso bei D. Dieser lässt uns auch darüber nicht im Zweifel, welchen Begriff er damit verbindet. EH. V, I, 6 entspricht dem *τὰ τελεσιουργὰ τῆς ἱεραρχίας ἐκκρίτως τελετουργοῦσα* nachher *ἱερουργοῦσα τὰς οἰκείας ἱερουργίας*; V, 1, 5: *τὰς θειοτέρας ἱερουργίας . . . τὴν ἱερὰν τοῦ θυσιαστηρίου τελετουργίαν ταῖς τῶν ἐνθέων ἱεραρχῶν τελεσιουργοῖς δυνάμεσιν ἑνιαίως ἀπεκλήρωσεν.* V, 1, 4 treffen wir eine *τελε-*

σιουργὸν τοῦ μυῆσαι δύναμιν, welche befähigt μεταδοῦναι κατ' ἀξίαν τὰ ἱερά, wie schon Pr. in Alcib. II, 275 zu einer richtigen μετάδοσις zwei Faktoren verlangt: τὴν τελεσιουργὸν τοῦ δώσοντος δύναμιν καὶ τὴν ἄκραν ἐπιτηδειότητα τοῦ ληψομένου. Vergl. noch CH. 3, 2 u. 3. 7, 3. EH. 1, 1.

§ 15.

Die Überlieferung und die Gesetze.

Eine hervorragende Stellung nimmt bei D. παράδοσις und παραδιδόναι ein. Es wäre aber verfehlt, in dieser Überlieferung bei D. nicht mehr und nicht weniger sehen zu wollen als das von der katholischen Kirche festgehaltene Traditionsprinzip. Den Grund wird das Folgende zeigen.

Lobeck, der Nestor der Mysterienforschung, bezeichnet das Wort als nomen sollemne (Aglaophamus p. 39) in den Mysterien. Es bedeutet die Übertragung, die Erteilung der Weihen und die Fortpflanzung der Mysterieninstitute selber, sowie der Mysterienlehren. Von den Stellen, die Lobeck anführt, mögen einige hierhergesetzt sein. Diod. V, 49: τὰ ἐν ἀπορρήτοις τελούμενα μόνοις παραδίδοται τοῖς μυηθεῖσι; II, 54: ἐν ἀπορρήτῳ κατὰ τελετὴν παραδιδόμενον. Nach Suidas s. v. Εὔμολπος schrieb dieser τελετὰς Δήμητρος καὶ τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν τὴν ταῖς θυγατράσιν αὐτοῦ γενομένην. Dem παραδιδόναι entspricht das παραλαμβάνειν Schol. Arist. Ran. 745. Bei Theo Smyrnaeus Mathem. I p. 18 (ed. Bull.) heisst es: καὶ γὰρ αὐτὴν φιλοσοφίαν μύησιν φαίη τις ἂν ἀληθοῦς τελετῆς καὶ τῶν ὄντων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων παράδοσιν; dann werden fünf Teile der μύησις aufgezählt: καθαρμός zur Vorbereitung, τελετῆς παράδοσις, ἐποπτεία, ἀνάδεσις καὶ στεμμάτων ἐπίθεσις; diese letzte Stufe setzt den Geweihten in den Stand ὥστε καὶ ἑτέροις ἅς τις παρέλαβε τελετὰς παραδοῦναι δύναται δᾳδουχίας τυχόντα ἢ ἱεροφαντίας ἤ τινος ἄλλης ἱερωσύνης; die Frucht dieser Weihen ist ἡ ἐξ αὐτῶν περιγενομένη κατὰ τὸ θεοφιλὲς καὶ θεοῖς συνδιαιτὸς εὐδαιμονία.

Aus den Mysterien ging die παράδοσις und ihre Heilighaltung in die Philosophie, namentlich die neupythagoreische und die neuplatonische, über. Jamblich spricht de comm. math. sc. c. 18 p. 62 von der μαθηματικὴ παράδοσις; c. 35 p. 98 von der Πυθαγορικὴ παράδοσις, häufig von παραδιδόναι wie p. 4. 48. Ein Mann der Überlieferung ist namentlich Proklus: in Parm. VI, 220. 232 u. ö. ἡ τοῦ καθηγεμόνος παράδοσις, in Remp. p. 114 ἡ παράδοσις (τοῦ Τιμαίου); in Tim. 292 D p. 709 ἡ Ὀρφέως παράδοσις, 184 C p. 437 und 291 A p. 705 Ὀρφικαὶ παραδόσεις. Pl. Th. VI, 13 p. 381 ἡ τοῦ Ὀρφέως μυστικὴ παράδοσις, in Crat. p. 56 ἡ μυστικωτάτη παράδοσις, in Parm. V, 187 τὰ μυστικὰ μυστικῶς παραδιδόναι u. ö. Es ist zu beachten, dass unter dieser Überlieferung in erster Linie nicht etwa eine mündlich sich fortpflanzende Erblehre verstanden ist, sondern die unter den Namen eines Orpheus, Linus, Musäus, Plato, Pythagoras laufenden Schriften, also die Schriften der »Theologen«, die »Theologie« und die »Logien« (de dec. dub. I, 92 oraculorum traditionem), welche in diesen Schulen gedeutet wurden. Diese παράδοσις galt als mystische, vor der grossen Menge zu verbergende Geheimüberlieferung, welche nur den Eingeweihten mitgeteilt werden sollte.

Genau dieselbe Bedeutung hat die παράδοσις bei Dionysius. Sie besteht vor allem in der Theologie, den Logien d. h. in den mystisch-allegorisch zu deutenden heiligen Schriften selber[1]. CH. 2, 3 τῶν ἐκφαντορικῶν λογίων αἱ μυστικαὶ παραδόσεις, 4, 3 ἡ τῶν λογίων παράδοσις, 6, 3 παραδιδόναι τὴν τῶν λογίων ἐκφαντορίαν. EH. II, 3, 7 κατὰ τὴν τοῦ λογίου μυστηριώδη καὶ κρυφίαν παράδοσιν, II, 3, 11 κατὰ τὸ μυστικῶς ἡμῖν παραδοθὲν λόγιον. DN. 1, 3 ἐν τοῖς λογίοις παραδέδωκεν. Ep. 9, 6 ταῖς

[1] Auch Gregor von Nyssa wendet παράδοσις auf die hl. Schrift an. Diekamp, die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa I. 1896 S. 14. Ebenso sind bei Klemens von Alexandrien in der παράδοσις die hl. Schriften mitinbegriffen, nicht aber ausschliesslich gemeint, wie Kutter, Klemens Alexandrinus und das Neue Testament 1897 S. 101 und 148, übertreibend behauptet.

τῶν λογίων ἱεραῖς παραδόσεσι καὶ ἀληθείαις; auch CH. 4, 4 τὰ ταῖς ἱερατικαῖς ἡμῶν παραδόσεσιν ἐκπεφασμένα. Wie sehr D. das παραδιδόναι liebt, zeigt der Pleonasmus DN. 8, 1: ἡ θεολογία τὴν κυρείαν αὐτῇ καὶ αὐτῶν τῶν ὑπερουρανίων δυνάμεων ἀφορίζουσα παραδέδοται. Dem mystischen Übergeben entspricht das mystische Empfangen CH. 2, 9: ἀνδρικῶς οὐτὸν οὐσιωθῆναι μυστικῶς παρειλήφαμεν . . . πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων παρείληφεν[1].

Die ganze Ausdrucksweise wirft, wie schon die genannten Beispiele zeigen, um die Überlieferung den Schleier des Mysteriums. EH. 1, 1 sagt D.: ὡς ἡ θεολογία τοῖς θιασώταις ἡμῖν παραδέδωκε und dies entspricht ganz genau der proklischen Wendung Pl. Th. IV, 16 p. 216: ὁ ἡμέτερος καθηγεμὼν . . . νοερῶς ἐθεάσατο καὶ παραδέδωκεν ἡμῖν τοῖς ἑαυτοῦ μύσταις[2]. EH. 1, 4 erklärt er uns, unter den θεοπαράδοτα λόγια habe man das zu verstehen, was uns von den gottgeweihten Hierotelesten ἐν ἁγιογράφοις καὶ θεολογικαῖς δέλτοις geschenkt wurde, aber auch das ὅσα . . ἀϋλοτέρᾳ μυήσει . . ἐκ νοὸς εἰς νοῦν διὰ μέσου λόγου, σωματικοῦ μέν, ἀϋλοτέρου δὲ ὅμως, γραφῆς ἐκτὸς οἱ καθηγεμόνες ἡμῶν ἐμυήθησαν. Diese Lehren aber haben die Hierarchen nicht ἀπαρακαλύπτοις νοήσεσιν, ἀλλ' ἐν συμβόλοις ἱεροῖς übergeben. 1, 5 ist nochmals die Rede von den ἐγγράφοις καὶ ἀγράφοις μυήσεσι mit der Mahnung, dieselben Ungeweihten nicht zu enthüllen, οὐκ ἐξάγειν εἰς τοὺς ἔτι τελειουμένους. Dies entspricht den proklischen Auslassungen in Parm. IV, 134: die tiefverständnisvollen Schriften dürfe man nur mit grösster Vorsicht anderen geben, damit sie nicht Unberechtigten in die Hände fallen: πολλὰ γὰρ ἐν ἀπορρήτοις κρύπτομεν ἐν τοῖς τῆς ψυχῆς ἕρκεσιν αὐτὰ φρουρεῖν ἐθέλοντες · οὔτε ὅσα διὰ λόγου

[1] Der Schriftuntergrund liegt in Stellen wie I Kor. 11, 23: παρέλαβον — παρέδωκα. Mark. 7, 13. Act. 6, 14. Matth. 15, 2. II Thess 2, 15. Gemeint ist aber hier stets schlichte mündliche Überlieferung ohne mysteriöse Umhüllung.

[2] Vergl. Philo de Cherub. 25 (I, 154) τοῖς φιλοσοφίας θιασώταις.

προφερόμεθα, γράμμασι παραδίδομεν, ἀλλὰ γὰρ κατὰ μνήμην ἀγράφως σώζεσθαι βουλόμεθα· οὔτε ὅσα γράφομεν ταῦτα εἰς πάντας ἀκρίτως ἐκφέρομεν, ἀλλ' εἰς τοὺς ἀξίους τῆς τούτων μετουσίας [1].

Wie Proklus an den obengenannten Stellen, so spricht auch D. von der Überlieferung seiner Lehrer. EH. VII, 3, 6: τὴν εἰς ἡμᾶς ἐλθοῦσαν ἐκ τῶν ἐνθέων ἡμῶν καθηγεμόνων παράδοσιν; ND. 1, 4: ἡ τῶν ἐνθέων ἡμῶν καθηγεμόνων κρυφία παράδοσις . . . ἱεραρχικῶν παραδόσεων. Diese Vorliebe für die Überlieferung verleitet den Pseudo-Apostelschüler EH. VII, 3, 11 zum faux-pas, zu Gunsten der Kindertaufe die ἀρχαία παράδοσις anzurufen.

In der Sprache der Mysterien redet D. nach dem Vorgange der Väter des vierten und fünften Jahrhunderts [2] von der Erteilung der Taufe, EH. 2, 1: ἡ τῆς ἱερᾶς καὶ θειοτάτης ἡμῶν ἀναγεννήσεως παράδοσις, und der Einsetzung des Abendmahles, Ep. 9, 1: ὁρῶμεν αὐτὸν Ἰησοῦν . . τὰ θεουργὰ μυστήρια παραδιδόντα διὰ τυπικῆς τραπεζώσεως. So sagt auch Hermes im λόγος ἀπόκρυφος περὶ παλιγγενεσίας Poemander 13, 1 p. 114: παλιγγενεσίαν παραδοῦναι, 13, 22 p. 128: τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν. Das didaktische und telestische Moment spielt bei dieser Redeweise in einander [3]. Von der ganzen Hierarchie sagt D. CH. 1, 3: τὴν ὁσιωτάτην ἡμῶν ἱεραρχίαν ἡ τελετάρχις ἱεροθεσία παραδέδωκεν.

Mit der Überlieferung sind auch die »heiligen Gesetze« gegeben, nach welchen die gesamte himmlische und kirchliche Hierarchie geregelt ist. Überall herrscht strikte Ordnung und Gesetzmässigkeit. CH. 2, 5: κατὰ τὴν ὁσίαν τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχικῆς παραδόσεως θεσμοθεσίαν. 4, 4: ὑπὸ πατρικαῖς θεσμοθεσίαις ταττόμενον. 4, 3: οὗτος ὁ θεσμὸς ὥρισται. 3, 2: οὐ γὰρ θεμιτόν ἐστιν ἐνεργῆσαί τι παρὰ τὰς ἱερὰς διατάξεις (vorher

---

[1] Vergl. auch Basilius de spir. M. 32, 187 bei Anrich S. 152 f.

[2] Anrich S. 161.

[3] Poem. 13, 15 p. 123 versichert Hermes: ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς, πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν.

κατὰ τοὺς θεαρχικοὺς θεσμούς). EH. V, 1, 6: ἡ ἱεραρχικὴ θεσμοθεσία u. ö.

Die Quelle der ἱερατικοὶ θεσμοί liegt, wie Lobeck Aglaophamus p. 166 zeigt, in den Mysterien und von da gingen sie zu den neuplatonischen Philosophen über. De myst. 3, 11 p. 127 ist die Rede vom θεσμὸς τῆς ὅλης ἁγιστείας; 5, 16 p. 221: ὁ τῶν θυσιῶν θεσμός, 5, 19 p. 225: ἱερατικῆς θεσμός; 7, 4 p. 256: ἀκίνητον διατηροῦμεν δεῦρο ἀεὶ τὸν θεσμὸν τῆς παραδόσεως. Proklus spricht Pl. Th. IV, 16 p. 205 sq. von den göttlichen Gesetzen, welche das All beherrschen von oben bis unten und schliesslich in Einem Gesetze zusammenlaufen: πάντων τῶν θείων νόμων ἐπικρατεῖ (sc. ἡ Ἀδράστεια) μονοειδῶς ἄνωθεν ἄχρι τῶν ἐσχάτων καὶ τοὺς θεσμοὺς ὅλους, τούς τε νοεροὺς καὶ τοὺς ὑπερκοσμίους καὶ τοὺς ἐγκοσμίους εἰς ἕνα τὸν ἑαυτῆς ἐδήσατο θεσμόν. Diesem Gesetze der Adrasteia unterliegen πᾶσαι διανομαὶ θεῶν καὶ μέτρα πάντα καὶ φρουραί. θεσμός steht im Zusammenhang mit θεός, νόμος bedeutet τὴν νοερὰν διανομήν.

Diese Gesetze gebieten, wie wir im Folgenden sehen werden, über die Mysterien strenges Stillschweigen zu beobachten, dieselben nur mitzuteilen οἷς θέμις ἐστίν[1]. Damit hängt zusammen das ängstliche οὐ (μή) θέμις εἰπεῖν, οὐ θεμιτὸν εἰπεῖν, θέμις (θεμιτόν) εἰπεῖν u. ä. Diese Redeweise hat schon Plato[2], darnach Philo, Klemens Alexandrinus[3], die Neuplatoniker[4], die hermetischen Schriften[5] und in stärkster Häufung Proklus und Dionysius[6], namentlich wo es sich um Gott und göttliche Eigenschaften handelt. Im Bunde damit stehen

[1] Die legitima sacrorum indicendi formula, Lobeck p. 450. Daselbst auch die Belege.

[2] Ast II, 57 sq.

[3] Anrich S. 66 (Philo) und 135 (Klemens).

[4] Z. B. Jamblich de math. sc. c. 6 p. 21 (= Plato Epin. 992 A), Protrept. c. 5 p. 35.

[5] Poemander 11, 18 p. 98 (zweimal).

[6] Proklus in Remp. p. 16. 99. 117. in Parm. V, 59. 79. 320. VI, 200. 215. J. Th. c. 122. Pl. Th. I, 13 p. 39 u. ö. Dionysius CH. III, 3, 7. IV, 3, 1. V, 1, 7. VI, 3, 6. DN. 8, 3. Ep. 8, 1 u. ö.

dionysische Wendungen wie *κατ' ἀξίαν*, *συμμέτρως*, *ἀναλόγως*, *ὡς ἐφικτόν* und ähnliche[1].

§ 16.

Die Geheimhaltung der Lehre.

Aus den Mysterien hat die Philosophie die Geheimnisthuerei herübergenommen. Während philosophische Rhetoren wie Themistius die grossen Philosophen der Vorzeit zu popularisieren und ihre Gedanken auch den Nichteingeweihten zugänglich zu machen suchten[2], befolgten strengere Philosophen die entgegengesetzte Praxis. Sie wenden sich nicht an ein grösseres Publikum, sondern nur an ihre Adepten; es soll ein geheimnisvoller Geistesverkehr zwischen Lehrer und Schüler sein und aus der Lehrüberlieferung soll der profanen Menge nichts verraten werden. Eunapius leitet diese *μυστηριώδη σιωπὴν καὶ ἱεροφαντικὴν ἐχεμυθίαν* von den Zeiten Konstantins her, der die heidnischen Tempel zerstört und den Christen Kirchen gebaut habe[3]. Diese Angabe ist deshalb unrichtig, weil der besagte Brauch schon vorher in Philosophenkreisen bestand und auch in der Litteratur seinen Ausdruck fand. Freilich mag die spätere Umgestaltung der politischen und religiösen Verhältnisse dazu beigetragen haben, dass dieselbe länger in Übung blieb und sich sogar noch mehr ausbildete. Konstantin selber ging zwar noch schonend gegen das Heidentum vor, um so rascher und schonungsloser aber seine Söhne, namentlich Konstantius. Nach der kurzen Reaktion unter Julian war der »Paganismus« rettungslos dem Untergange verfallen. Im Jahre 391

---

[1] CH. 12, 3: *τῇ κατὰ δύναμιν, εἰ θέμις εἰπεῖν, θεομιμησίᾳ*. 15, 2. 7, 2 und 3 Ep. 8, 5. EH. 1, 2. III, 3, 6. V, 1, 2. II, 3, 3. DN. 1, 3. 8, 7. 11, 1 (*οὔτε θεμιτὸν οὔτε ἐφικτόν*) u. ö.

[2] Orat. XXIII p. 355 (Dindorf): *ἐμφανίζειν δὲ ἐπιχειρεῖ τὸν νοῦν τὸν Ἀριστοτέλους καὶ ἐξάγειν ἐκ τῶν ῥημάτων, ἐν οἷς ἐκεῖνος αὐτὸν καθεῖρξέ τε καὶ ἐφράξατο τοῦ μὴ ἐπίδρομον εἶναι τοῖς παντάπασιν ἀμυήτοις.* Christ. Geschichte der griechischen Litteratur 2. A. 1890 S. 672.

[3] De vitis sophist. p. 461 (ed. Boissonade 1849).

wurde durch ein Gesetz der Kaiser Theodosius I und Valentinian II der gesamte alte Kult verboten, 416 durch Theodosius II die Heiden von den staatlichen Ämtern ausgeschlossen, 529 durch Justinian der Schule von Athen ein Ende gesetzt, nachdem sie bis dahin einer ganz eigenartigen Duldung sich erfreut hatte. Durch diesen Entwicklungsprozess war das Christentum aus der geduldeten in die dominierende Stellung eingerückt, sie war herrschende Staatsreligion geworden. Das Bekenntnis und vollends die systematische Verteidigung des Heidentums brachte nicht nur schwere Nachteile, sondern auch Gefahren, wenn nicht von seiten der Regierung, so von seiten fanatischer Mönche und der von ihnen fanatisierten Volksmassen [1]. Dies zeigt das tragische Ende der edeln Hypatia (415) [2]. Auch Proklus musste einmal, wie uns sein Biograph erzählt [3], zu seiner Sicherheit Athen auf ein Jahr verlassen. Die Rollen waren jetzt vertauscht. Wurden früher bei öffentlichen Unglücksfällen die Christen beschuldigt und zur Bestrafung gefordert [4], so fand man jetzt den Grund unglücklicher Ereignisse in der paganorum exacerbata perfidia [5]. Libanius konnte sagen, den heidnischen Priestern bleibe nur die Wahl zwischen Schweigen und Tod [6].

Trotz alledem hielten manche höheren Beamten am »Hellenismus« fest, wenn sie auch die Taufe empfangen hatten und sich äusserlich zum Christentum bekannten [7]. Namentlich unter Julian wurden die Herzen vieler offenbar. Auch später noch gehörte es in manchen vornehmen und wissensstolzen Kreisen zum guten Tone, dem etwas philosophisch geläuterten und neuplatonisch systematisierten

---

1 Vergl. Zöckler, Askese und Mönchtum I, 269 ff.

2 Schultze, Unterg. d. griech.-röm. Heidentums I, 382 ff.

3 Marinus, vita Procli c. 15.

4 Tertullian Apol. 40. Aug. Civ. Dei. II, 3.

5 Leg. novell. Theodos. II, 1, 8 p. 10 (Ritter) bei Schultze I, 392 f.

6 Oratio pro templis c. 3.

7 Schultze I, 395.

Götterglauben anzuhängen, der schliesslich doch auf einen emanatistischen Pantheismus hinauslief. Man fand sittlich achtbare Charaktere in diesen Zirkeln. Die wissenschaftliche Verteidigung der Sache lag zuletzt noch der athenischen Schule ob, bis die letzten Lehrer auch dieser Schule zum Wanderstabe greifen mussten. Dieses Absterben der antiken Kulturwelt entbehrt so nicht einer gewissen rührenden Tragik. Doch lebten die wichtigsten und brauchbarsten Kulturelemente weiter; das Christentum hatte dieselben inzwischen in seinen Dienst gezogen und in sich aufgenommen, hatte hellenistische Denkformen auf seine Glaubenslehre angewandt und in Plato einen Vorlaufer Christi gefunden. Insofern kann man von einer »Hellenisierung des Christentums« reden, gerade so gut aber auch von einer »Christianisierung des Hellenismus«.

Es ist begreiflich, dass in den noch heidnisch gebliebenen Kreisen grosse Vorsicht geübt und eine Art disciplina arcani gehandhabt wurde. Auch bei der Ausbildung der christlichen Arkandisziplin hatten seinerzeit Mysterienanalogien und Reminiscenzen mitgespielt, wie schon die Terminologie zeigt, wenn man auch ihren Ursprung nicht schlechthin in den Mysterien suchen darf; die Verfolgungen trugen dann zu ihrer strengen Durchführung nicht wenig bei. Nach dem Muster der Mysterien bildeten die Philosophenschulen, namentlich die der Pythagoreer, ihre exoterische und esoterische Praxis[1]. Häufig diente sie nur zur litterarischen Verbrämung, um durch den Ton des Mysteriösen Interesse zu erwecken und Glauben zu finden. So bei den Neupythagoreern und früheren Neuplatonikern. Als dann aber das Heidentum gedrückt wurde, mogen seine eifrigen Anhänger und Verteidiger wie der pythagoreischen Gepflogenheiten, so der inzwischen voll entwickelten christlichen Disziplin sich

[1] Schon Origenes beruft sich für die christliche Arkandisziplin auf diese Praxis, contra Celsum I. 7. Rothe, de disciplinae arcani, quae dicitur, in ecclesia christiana origine 1841 p. 25 sq.

erinnert und an ihnen ein Beispiel genommen haben; jedenfalls wurde jetzt die Pflicht der Geheimhaltung in der neuplatonischen Schule strenge betont, eine Pflicht, welche manchen Philosophen schon als Epopten oblag. Deutlich prägt sich dies auch in der Litteratur ab.

Was zunächt Philo betrifft, so ist er einerseits auf die mit den Mysterienconventikeln verbundene Geheimnisthuerei nicht gut zu sprechen[1], andererseits verwertet er selbst wieder die mysteriöse Redeweise und betont die Pflicht der Geheimhaltung[2].

Die hermetischen Schriften sind geheime Unterweisungen, die nicht ausgeplaudert sein wollen. Im »Asklepius« oder *λόγος τέλειος*, wie der ursprüngliche Titel des griechischen Originals lautete[3], trägt Hermes, der dreimal Grösste, seine Lehren über Gott, Welt, Menschen, Schicksal vor. Zuhören dürfen aber nur Asklepius, Ammon und Tat, und der Schauplatz ist das Allerheiligste eines Tempels. Zuvor richtet Trismegistus noch die Mahnung an seine Zuhörer, besonders Asklepius: »Die Abhandlung voll von der ganzen Majestät der Gottheit dem Mitwissen vieler preiszugeben, wäre Zeichen eines gottlosen Sinnes«[4]. Auch in Poimander oder dem Buche vom guten Hirten[5] unterrichtet Hermes Trismegistus seinen Sohn Tat und den Asklepius in der Theosophie mit der Mahnung an ersteren: *τοῦτο μαθὼν παρ' ἐμοῦ τῆς*

---

[1] Wendland, Philo u. die kynisch-stoische Diatribe 1895 S. 42.

[2] Anrich S. 66. Dazu de profug. 16 (I, 558): *ἐλαύνετε οὖν, ἐλαύνετε, ὦ μύσται καὶ ἱεροφάνται θείων ὀργίων, τὰς μιγάδας καὶ συγκλυδας καὶ πεφυρμένας, δυσκαθάρτους καὶ δυσεκπλύτους ψυχάς, αἳ ἄκλειστα μὲν ὦτα, ἄθυρον δὲ γλῶτταν, ὄργανα τῆς ἑαυτῶν βαρυδαιμονίας εὐτρεπῆ περιφέρουσιν, ἵνα καὶ πάντων καὶ ὧν μὴ θέμις ἀκούωσιν.*

[3] M. Schanz, Gesch. d. röm. Litt. 3. Teil 1896 S. 113 f.

[4] c. 1 p. 474 in der Ausgabe apud Joannem Tornaesium 1607 (mit andern Schriften ähnlicher Art). Die Schrift findet sich auch unter den Werken des Apulejus.

[5] Das Buch ist wohl keiner einheitlichen Komposition entsprungen, sondern scheint seinen verschiedenen Stücken nach auch verschiedenen Zeiten anzugehören. Kellner, Hellenismus und Christentum 1866 S. 247.

ἀρετῆς σιγὴν ἐπάγγειλαι, μηδενί, τέκνον, ἐκφαίνων τῆς παλιγγενεσίας τὴν παράδοσιν, ἵνα μὴ ὡς διάβολοι λογισθῶμεν (13, 22 p. 127 sq. ed. Parthey, vergl. 13, 13 p. 122). Der Titel des cap. 13 lautet: ἐν ὄρει λόγος ἀπόκρυφος περὶ παλιγγενεσίας καὶ σιγῆς ἐπαγγελίας; der Unterricht schliesst 13, 17 mit einer ὑμνῳδία κρυπτή. Noch ein anderes hermetisches Stück mahnt: σὺ γὰρ ἐφικτόν ἐστιν εἰς ἀμυήτους τοιαῦτα μυστήρια παρέχεσθαι[1].

Die κόρη κόσμου ist eine geheime Unterweisung, welche Isis ihrem Sohne Horos erteilt[2]. Die Jatromathematica enthalten Lehren des Hermes an Ammon über Medizinisches und Astrologisches[3]; ein anderes hermetisches Stück ist ein Geheimunterricht über Pflanzensaft[4]. Wo Asklepius als Lehrer auftritt, versäumt er nicht darauf hinzuweisen, dass er die Geheimlehren von Hermes empfangen habe entweder allein oder in Gegenwart des Tat[5].

Ständig sind die Mahnungen zur Geheimhaltung in der Zauberlitteratur. Pseudo-Moses sagt im 8. Buche über den heiligen Namen: ἀνεύρητον ποίησον τὴν βίβλον, und im zehnten: οὗ (ὀνόματος) προτέθειμαι δὲ σοι τὸν ὅρκον τὸν κατὰ βίβλον προκείμενον, ἐπιγνοὺς γὰρ τῆς βίβλου τὴν δύναμιν κρύψεις, ὦ τέκνον; ebendaselbst heisst es: κρύβε μαθών, τέκνον, τὸ τῶν Θ' γραμμάτων. Eine Stelle des ersten Berliner Papyrus lautet nach Dieterichs Ergänzung (v. 192): ταῦτα οὖν μηδενὶ παραδίδου εἰ μὴ μόνῳ τῷ ἰσχίων υἱῷ σου ἀξιοῦντι τὰ παρ' ἡμῶν ῥηθέντα ἐνεργήματα[6]. In einem anderen Papyrus verspricht der Myste

---

[1] Francisci Patricii nova de universis philosophia 1591, Hermetis Trismegisti libelli integri XX et fragmenta p. 50.

[2] Ménard, Hermès Trismégiste. 2. A. 1867 S. 177 ff.

[3] Jatromathematica Hermetis Trismegisti ad Ammonem Aegyptium, a Davide Hoeschelio 1597.

[4] περὶ βοτανῶν χυλώσεως ed. Röther 1827. Es wird auch der Eindruck geschildert, welchen die göttliche Gestalt des Lehrers auf den Schüler machte: ἐγὼ μόλις μὲν ἤκουσα · καταπεπλήγμην γὰρ τὸν νοῦν εἰς τὴν τοῦ θεοῦ βλέπων μορφήν.

[5] Ménard l. c. p. 285. 199 sq

[6] Aus Dieterich, Abraxas S. 162 f.

Folgendes: εἰμὶ ᾧ συνήντησας ὑπὸ τὸ ἱερὸν ὄρος καὶ ἐδωρήσω τὴν τοῦ μεγίστου ὀνόματός σου γνῶσιν, ἣν καὶ τηρήσω ἁγνῶς μηδενὶ μεταδιδοὺς εἰ μὴ τοῖς σοῖς συμμύσταις εἰς τὰς σὰς ἱερὰς τελετάς[1]. Auch die Alchymie schreibt dem Adepten einen Eid vor, von der Geheimwissenschaft nichts zu verraten[2].

Wenden wir uns zum Neuplatonismus, so erhebt Plotin Enn. III, 9, 11 den tiefen Sinn, der im Mysteriengebote, den Uneingeweihten nichts mitzuteilen, liege. Das Höchste könne man überhaupt nicht durch Mitteilung erfahren, sondern müsse es selber schauen. Nach Porphyrs Bericht (vita Plotini c. 3) verabredete Plotin mit Erennius und Origenes μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων und blieb diesem Vorsatz am längsten treu τηρῶν ἀνέκπυστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα.

Porphyr erklärt in seiner »Philosophie aus den Orakelsprüchen« p. 110 (ed. Wolff): σὺ δ' εἴπερ τι καὶ ταῦτα πειρῶ μὴ δημοσιεύειν, μηδ' ἄχρι καὶ τῶν βεβήλων ῥίπτειν αὐτὰ δόξης ἕνεκα ἢ κέρδους ἢ τινος ἄλλης οὐκ εὐαγοῦς κολακείας· κίνδυνος γὰρ οὐ σοὶ μόνον τὰς ἐντολὰς παραβαίνοντι ταύτας ἀλλὰ κἀμοὶ ῥᾳδίως πιστεύσαντι τῷ στέγειν παρ' ἑαυτῷ μὴ δυναμένῳ τὰς εὐποιίας· δοτέον δὴ τοῖς τὸν βίον ἐνστησαμένοις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σωτηρίαν. — ταῦτά μοι ὡς ἀρρήτων ἀρρητότερα κρύπτειν· οὐδὲ γὰρ οἱ θεοὶ φανερῶς περὶ αὐτῶν ἐθέσπισαν, ἀλλὰ δι' αἰνιγμάτων. Wie uns Eusebius praep. evang. III, 7 berichtet, begann Porphyrs Schrift περὶ ἀγαλμάτων mit dem orphischen Spruche: φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι[3]. An seine Gemahlin Marcella schreibt er c. 15: λόγον περὶ θεοῦ τοῖς ὑπὸ δόξης διεφθαρμένοις λέγειν οὐκ ἀσφαλές· καὶ γὰρ καὶ τἀληθῆ λέγειν ἐπὶ τούτων περὶ θεοῦ καὶ τὰ ψευδῆ κίνδυνον ἴσον φέρει· οὔτε αὐτόν τινα προσῆκεν ἀνοσίων ἔργων μὴ καθαρεύοντα φθέγγεσθαι περὶ θεοῦ, οὔτε εἰς τοιούτων ἀκοὰς ἐμβάλλοντα τὸν περὶ

[1] Pap. mag. mus. Lugd. Bat. III v. 19 sqq. (p. 799 Dieterich).
[2] Berthelot, collections des alchimistes grecs, textes gr. p. 27.
[3] Vergleiche darüber Lobeck p. 450 sqq. Wobbermin, Religionsgesch. Studien S. 138. Buresch, Klaros 1889 S. 112.

θεοῦ λόγον οἴεσθαι μὴ μιαίνειν· ἀλλ' ἀκροᾶσθαι καὶ λέγειν τὸν περὶ θεοῦ λόγον ὡς ἐπὶ θεοῦ· προηγείσθω οὖν τοῦ περὶ θεοῦ λόγου τὰ θεοφιλῆ ἔργα καὶ σιγάσθω ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος ἐπὶ πλήθους· ἀνοικειοτάτη γὰρ θεολογία κενοδοξίᾳ ψυχῆς· νόμιζε αἱρετώτερον εἶναι σιγᾶν ἢ λόγον εἰκῆ προέσθαι περὶ θεοῦ.

Jamblich äussert sich des öftern über die exoterische und esoterische Terminologie der pythagoreischen Schule. So im Protrepticus c. 21 p. 106. Es sei von Pythagoras die *ἐχεμυθία μυστηρίων* angeordnet worden und die Sitte, den Novizen und Uneingeweihten gegenüber in Tropen zu reden und Unterredungen und Schriften durch Symbole zu verhüllen: *καὶ πρὸς τοὺς ἀτελεστέρους τρόπων ἀπορρήτων ἥπτοντο καὶ διὰ συμβόλων ἐπέσκεπον τὰς πρὸς ἀλλήλους διαλέξεις ἢ συγγραφάς.* Wer diese Symbole nicht zu deuten und den Sinn nicht zu erfassen vermöge, dem erscheinen diese Sätze lächerlich und altweibisch. Deshalb wolle er eine Erklärung dieser symbolischen Reden geben *κατὰ τὸ ἐξωτερικόν τε ἅμα καὶ κατὰ τὸ ἀκροατικόν, μηδὲ τὰ παρ' αὐτοῖς ἀπόρρητα καὶ ἐχεμυθούμενα πρὸς τοὺς ἀνεισάκτους παραλιπόντες ἀνεξέταστα.* Dann werden 39 pythagoreische Schulregeln, die einem »Uneingeweihten« allerdings zum Teil sehr lächerlich vorkommen, allegorisch gedeutet. Mit der angegebenen Stelle stimmt eine andere in der vita Pythagorae c. 23 p. 103 sq. (der Commelinschen Ausgabe) fast wörtlich überein; vergl. noch c. 17 p. 77. Er weiss c. 34 p. 206 auch ein Beispiel göttlicher Strafe wegen Ausplauderns zu erzählen.

Manche dieser Neuplatoniker müssen mit ihrem feierlichen Schweigen und orakelhaftem Reden auf einen nicht näher Beteiligten einen sonderbaren Eindruck gemacht haben. Jedenfalls nahm das Manierierte wieder viel von der Würde. Priskus, der zu den ausgezeichnetsten Schülern des Ädesius gehörte, wird von Eunapius geschildert als *κρυψίνους καὶ βαθυγνώμων*, welcher *ὡς θησαυρόν γέ τινα ἐφύλαττε τὰ δόγματα καὶ τοὺς εὐκόλως περὶ αὐτῶν προϊεμένους φωνὴν ἀσώτους ἔφασκεν*[1].

[1] De vit. soph. p. 481 ed Boissonade 1849.

Der wunderliche Christ, welcher um 500 die Schrift Hermippus de astrologia dialogus verfasste[1], erklärt jeden für einen Schwachkopf, der für seine Synthese von Christentum, Neuplatonismus, Neupythagoreismus und Astrologie kein Verständnis hat und weist ihm mit dem orphischen βέβηλοι δὲ θύρας ἐπίθεσθε (c. 8) die Thüre. Am Schlusse stellt der Mitunterredende dem Hermippus das Zeugnis aus, dass seine Darlegungen der göttlichen Inspiration nicht entbehren. Man brauche jetzt keinen Dreifuss, keine Pythia, kein Heiligtum des Trophonius mehr, da die Astrologie nunmehr den richtigen Weg zeige. Er verspricht ihm dann, den Inhalt des Buches stets bei sich zu bewahren ohne Furcht vor Behexungsversuchen: ἐγὼ δὲ καὶ βιβλίον ταῦτα, ὥσπερ ἔφησθα, ποιησάμενος ἀείμνηστα φυλάξω παρ' ἐμαυτῷ τῶν βασκαίνειν πειρωμένων φροντίζων οὐδέν.

Dass wir auch bei Proklus diese Geheimnisthuerei finden, darf uns nicht wundern. Liess er sich doch in alle Mysterien einweihen, da er es als Aufgabe des Philosophen ansah οὐ μιᾶς τινος πόλεως οὐδὲ τῶν παρ' ἐνίοις πατρίων εἶναι θεραπευτήν, κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην (Marinus, vita Procli c. 19). Durch Asklepigeneia, die Tochter seines Lehrers Plutarch, wurde er mit den Ὄργια und der σύμπασα θεουργικὴ τέχνη, die sie von Nestorius erlernt hatte, vertraut gemacht (c. 28). Er schrieb zwei Bücher περὶ ἀγωγῆς (Suidas), ferner über Hekate (c. 28) und eine βίβλος μητρωακή, worin der Cybelemythus behandelt war (c. 33). Er war also Philosoph, Hierophant und Theurge zugleich. Schon oben sahen wir, wie er in Parm. IV, 134 zu grösster Vorsicht bei Mitteilung von Schriften und Lehren mahnt. V, 310 sq. erörtert er im Anschluss an den platonischen Satz Parm. 136 D: ἀπρεπῆ γὰρ τὰ τοιαῦτα πολλῶν ἐναντίον λέγειν ἄλλως τε καὶ τηλικούτῳ κτλ., den Unterschied zwischen den Sophisten- und Philosophenversammlungen; dort herrsche Unordnung und In-

[1] Neuerdings hat ihm Elter in der Byz. Zeitschr. VI (1897) 164 f. den Namen Johannes Kotrones geschöpft.

subordination, hier aber Ordnung wie in den Götterreihen. Es gezieme sich nicht τὰ θειότατα τῶν δογμάτων εἰς ἀκοὰς φέρειν τῶν πολλῶν. Die Pythagoreer hätten die Lehren eingeteilt in μυστικοὺς und ὑπαιθρίους, die Peripatetiker in ἐσωτερικοὺς und ἐξωτερικούς. Parmenides habe τὰ μὲν πρὸς ἀλήθειαν, τὰ δὲ πρὸς δόξαν geschrieben, Zenon habe von den Lehrsätzen τοὺς μὲν ἀληθεῖς, τοὺς δὲ χρειώδεις genannt. Der Menge gegenüber sei also Zurückhaltung geboten; bei einem Jüngeren könne man es noch eher entschuldigen, wenn er plaudere, bei einem Älteren aber sei es eine grosse Schande. V, 187 lesen wir: δεῖ γὰρ τὰ μυστικὰ μυστικῶς παραδιδόναι καὶ μὴ δημοσιεύειν τὰς ἀπορρήτους περὶ θεῶν ἐννοίας; in Alcib. II, 220: τίς γὰρ ὁ τὰ μυστήρια, φασίν, ἐξορχησάμενος ἐν τῇ Πολυτίωνος οἰκίᾳ; vergl. über ἐκφέρειν, ἐξορχεῖσθαι Lobeck, Aglaophamus p. 55.

In dieses Milieu gehört die Geheimnisthuerei unseres Dionysius, die in seiner Zeit schon nicht mehr viel Sinn und Berechtigung hatte. Er schloss sich aber dieser Gepflogenheit der Hierophanten, Theurgen und Philosophen um so eher an, da sie sich zugleich mit der Arkandisziplin der kirchlichen Väter des vierten und fünften Jahrhunderts berührte. Als kirchliche Praxis war die Arkandisziplin zu seiner Zeit schon im Niedergange. Die litterarische Fiktion zeigt sich bei D. auch hier im Mangel an Konsequenz[1]. D. erteilt seinem Adressaten Belehrungen über Dinge, die er als Hierarch notwendig schon wissen muss. Manches hat allerdings nur einen Sinn, wenn es an einen Bischof gerichtet ist, manchmal aber hat man den Eindruck, als ob er sich an Täuflinge oder Neophyten, manchmal, als ob er sich an junge Priester oder an Weihekandidaten wende. Dabei immer wieder die Mahnung zur Behutsamkeit und Geheimhaltung! EH. 1, 1: »Siehe zu, dass du das Allerheiligste nicht ausplauderst. Nimm dich

[1] Vergl. auch Stiglmayr in Zeitschr. f. kath. Th. 1898 S. 257 f.

in acht und ehre die Geheimnisse des verborgenen Gottes mit geistigen und unsichtbaren Erkenntnissen, in dem du sie so bewahrst, dass Uneingeweihte nicht daran teilnehmen und sie nicht beflecken können (ἀμέθεκτα αὐτὰ καὶ ἄχραντα τοῖς ἀτελέστοις διατηρῶν), und indem du nur Heiligen vom Heiligen mit heiliger Erleuchtung in heiliger Weise mitteilst (ἱεροῖς μόνον τῶν ἱερῶν μεθ' ἱερᾶς ἐλλάμψεως ἱεροπρεπῶς κοινωνῶν).« 1, 5 heisst es, die Symbolreden seien nur den göttlichen Hierotelesten enthüllt und man dürfe sie nicht ἐξάγειν εἰς τοὺς ἔτι τελειουμένους. D. erinnert dann den Adressaten an sein heiliges Versprechen: σὺ μεταδώσεις ἑτέρῳ παρὰ τοὺς ὁμοταγεῖς σοι θεοειδεῖς ἱεροτελεστάς, und auch diese müssen wiederum das Versprechen ablegen, καθαρῶν μὲν καθαρῶς ἐφάπτεσθαι, κοινωνεῖν δὲ μόνοις τῶν θεουργικῶν τοῖς θείοις καὶ τῶν τελείων τελειωτικοῖς, ἁγίοις τε τῶν παναγεστάτων. Vor Erklärung des Taufritus ruft er dann 2, 1 καὶ μοι μηδεὶς ἀτέλεστος εἰς τὴν θέαν ἴτω. VII, 3, 10: Die telestischen Anrufungen bei der Totenbestattung darf man nicht ἐν γραφαῖς ἀφερμηνεύειν, ihren mystischen Sinn und göttliche Kraft nicht ἐκ τοῦ κρυφίου πρὸς τὸ κοινὸν ἐξάγειν; man muss sie ἀνεκπομπεύτοις μυήσεσιν erfassen und von der göttlichen Erleuchtung zu ihrem Verständnis hinaufgeführt werden. CH. 2, 5: »Du aber, Sohn, höre nach der heiligen Gesetzgebung unserer hierarchischen Überlieferung in heiligmässiger Weise auf das, was heilig gesagt wird, indem du in Göttliches eingeweiht und gottbegeistert wirst, und das Heilige in der Heimlichkeit des Geistes vor der unheiligen Menge verbergend bewahre es einheitlich!« Also gerade das »Einheitliche« muss man vor der »Menge« verbergen, wie es auch EH. II, 3, 2 heisst: τὰ ἑνοειδῆ τῆς πλήθους, ὡς θέμις, ἀποδιαστέλλουσα. Der Schlusssatz von CH. 2, 5 ist dann auch ein treffendes Beispiel dafür, wie D. die Schriftworte neuplatonisch zu prägen versteht: οὐ γὰρ θεμιτόν, ὡς τὰ λόγιά φησιν (Matth. 7, 6), εἰς ὕας ἀπορρίψαι τὴν τῶν νοητῶν μαργαριτῶν ἀμιγῆ καὶ φωτοειδῆ καὶ καλλοποιὸν εὐκοσμίαν. DN. 1, 8: »Dies nun musst du beobachten, edler Timotheus, gemäss

der heiligsten Anordnung, du darfst vor Uneingeweihten das Göttliche weder aussprechen, noch verkünden.« MTh. 1, 2: »Siehe zu, dass kein Uneingeweihter zuhöre.« Vergl. in Ep. 8, 1 den Tadel, dass Demophilus das Allerheiligste genötigt habe ἐκπομπευθῆναι οὐκ ἐθέλοντα.

Dass die Mysterien vor den Uneingeweihten verborgen gehalten werden, liegt im Interesse der letzteren selber, da eine plötzliche Enthüllung grosse Gefahren mit sich bringt. Selbst Pythagoras wurde nach Jamblichs Erzählung nicht rasch und ohne Vorbereitung in die Mysterien eingeweiht[1]. Pr. sagt in Parm. V, 268: τὸν κίνδυνον ἐδήλωσε τὸν ἀπειλούμενον ἡμῖν ἐκ τῆς προπετοῦς ὁρμῆς καὶ ἀτάκτου πρὸς τὰ ἄβατα τοῖς ἀγυμνάστοις ὁπόσος ἐστίν, ὅτι τῆς ὅλης ἀληθείας ἀπόπτωσις καὶ γὰρ ἐπὶ θεωρίας καὶ ἐπὶ τελεστικῆς, καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ποιοῦν ἀσφαλῆ καὶ ἄπταιστον ἡμῖν τὴν ἄνοδον, ἡ ἐν τάξει πρόοδος . . . ὡς ὅταν ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς ἐπὶ τὰ θειότατα τῶν θεωρημάτων ἢ τῶν ἔργων, καὶ τὸ λεγόμενον ἀμυήτοις στόμασιν ἢ ἀνίπτοις ποσὶ ποιησώμεθα τὴν ἄνοδον . . . διὰ τῶν ἡμῖν προσεχεστέρων ἀεὶ ποιητέον ἐπὶ τὰ κρείττω, καὶ ἀπὸ τῶν χαμαιζηλοτέρων διὰ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα τὰς ἀνόδους.

So warnt auch Dionysius an der schon genannten Stelle EH. 2, 1 vor unbefugtem Hintritt zum Schauen: καὶ γὰρ οὐδὲ ταῖς ἡλιοτεύκτοις αὐγαῖς ἐν ἀσθενέσι κόραις ἀντωπεῖν ἀκίνδυνον, οὐδὲ τοῖς ὑπὲρ ἡμᾶς ἐγχειρεῖν ἀβλαβές; als abschreckende Beispiele nennt er aus der Gesetzeshierarchie Ozias, Kore, Nadab und Abiud. An den beiden letztern hat schon Philo in leichter Nuance die Lehre exemplificiert: οὐ γὰρ πᾶσιν ἐπιτρεπτέον τὰ θεοῦ καθορᾶν ἀπόρρητα, ἀλλὰ μόνοις τοῖς δυναμένοις αὐτὰ περιστέλλειν καὶ φυλάττειν (leg. alleg. II, 15. M. I, 76).

Am genannten Orte in Parm. V, 268 hat Pr. mehrere Wendungen, welche auch D. gerne gebraucht. Das Wort χαμαίζηλος findet sich bei Plato nur einmal und zwar im

[1] Vita Pythagorae c. 3 p. 38 (Commelin): μυούμενος οὐκ ἐξ ἐπιδρομῆς οὐδ' ὡς ἔτυχε πάσας θεῶν τελετάς. Eine Äusserung Epiktets ist bei Lobeck p. 75 zu lesen.

eigentlichsten Sinne für einen niederen Sessel Phaed. 89 B; übertragen, gebraucht dasselbe schon Philo leg. alleg. III, 26 (I, 103 M.): ταπεινῶς καὶ χαμαιζήλως, III, 6 (I, 91), post. Cain. 22 (I, 239) u. ö., und zwar sowohl sensu bono = demütig, als sensu malo = gemein. Öfters erscheint dasselbe sodann bei Pr. und D., so in Parm. V, 118: τὰ μὲν ὑψηλότερα μειζόνως μετέχει τῶν παραδειγμάτων, τὰ δὲ χαμαιζηλότερα ἐλασσόνως, in Remp. p. 80. 94 u. s. w. CH. 2, 2: χαμαιζήλους εἰκόνων ταπεινότητας; 15, 1 werden die Flügel der Engel gedeutet als τὸ παντὸς χαμαιζήλου διὰ τὸ ἀνώφορον ἐξῃρημένον. Vergl. noch DN. 4, 12.

Die Zusammenstellung ἄτακτος καὶ πλημμελής, welche allem nach de myst. 3, 8 p. 108 erstmals erscheint, hat Proklus noch öfters, in Alcib. II, 290, in Parm. VI, 23, de mal. subs. I, 247 (fluctuose et inordinate); ebenso D. DN. 4, 28.

Als Folge unbefugten Schauens befürchtet Pr. die ἀπόπτωσις τῆς ὅλης ἀληθείας. Pr. und D. zeigen eine Vorliebe für dieses Wort. J. Th. c. 209: τὰς ἀποπτώσεις ταῖς εἰς τὴν γένεσιν ῥοπαῖς = CH. 9, 3: οἰκείαις ῥοπαῖς ... ἀποπεπτωκότας; in Alcib. III, 98: παντελῶς ἀποπέπτωκε τῆς τῶν πραγμάτων ἀληθείας = EH. VI, 3, 6: εἰ μὴ παντελῶς ἀποπέσοιμι τοῦ ἱερωτάτου νοός (vergl. in Remp. p. 35: νοῦ ἀπόπτωσιν καὶ τοῦ νοεροῦ πέρατος); in Alcib. II, 53: διὰ τὴν ἀπόπτωσιν τῆς οἰκείας τελειότητος = DN. 4, 23: τῆς σωζούσης τὴν ἐν αὐτοῖς τελειότητα δυνάμεως ἀπόπτωσις. Vergl. noch in Remp. p. 89. 97. 111. DN. 11, 5. Ep. 8, 2 und 5.

Häufig ist uns das Wort ἄρρητος oder ἀπόρρητος begegnet. Dem Worte merkt man es an, dass es den Geheimkulten entstammt (Lobeck p. 56 sqq.). Es ist aber bald in die philosophische und später in die christliche Litteratur übergegangen und findet sich, wie aus Anrichs Buche allenthalben zu ersehen ist, überaus häufig. Proklus verbindet es gerne mit ἕνωσις, wie es schon de myst. 5, 26 p. 238 (ἡ ἄρρητος ἕνωσις) vorkommt. So in Parm. V, 313. VI, 14; Pl. Th. I, 21 p. 54 steht dafür καθ' ἕνωσιν ἄφραστον und in Parm. VI,

177 beides zusammen: *διὰ τὴν ἄρρητον αὐτοῦ καὶ ἄφραστον ὑπερένωσιν*. Dem entspricht bei Dionysius DN. 2, 5 *κατὰ τὴν ἄφθεγκτον ἕνωσιν*.

Beliebt ist bei Pr. und D. die Verbindung *ἄρρητος καὶ ἄγνωστος*[1]. J. Th. c. 123: *πᾶν τὸ θεῖον αὐτὸ μὲν διὰ τὴν ὑπερούσιον ἕνωσιν ἄρρητόν ἐστι καὶ ἄγνωστον πᾶσι τοῖς δευτέροις, ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτόν ἐστι καὶ γνωστόν* (ebenso c. 162). In Alcib. II, 141: *ἀρρήτως καὶ ἀγνώστως καὶ ἑνιαίως*; in Parm. V, 27: *ἀγνώστως καὶ ἀρρήτως = κρυφίως καὶ ἀφθέγκτως*; in Crat. p. 83: *θείοις ὀνόμασιν, ἅπερ ἡμῖν ἐστιν ἄγνωστα καὶ ἀφθεγκτα*[2]. Darum sagt Dionysius DN. 1, 1: *τοῖς ἀφθέγκτοις καὶ ἀγνώστοις ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως συναπτόμεθα*. CH. 2, 3: *τὴν ὑπερούσιον καὶ ἀνόητον καὶ ἄρρητον ἀοριστίαν*; ferner DN. 1, 5. 2, 9. 5, 1 und Ep. 3: *ἄρρητος καὶ ἄγωστος*, und DN. 2, 4 ist es gesteigert zu *ὑπεραρρήτου καὶ ὑπεραγνώστου μονιμότητος*.

Synonym mit *ἀγνωστος* ist *κρύφιος* und beide stehen in innigster Beziehung zum *ἕν* oder *ἑνιαῖον* oder *ἑνοειδές*. J. Th. 123 zeigt Proklus, dass die *ἕνωσις* das *ἀγνωστον* begründe und c. 162 sagt er: *πᾶν τὸ καταλάμπον τὸ ὄντως ὂν πλῆθος τῶν ἑνάδων κρύφιον καὶ νοητόν ἐστι· κρύφιον μὲν ὡς τῷ ἑνὶ συνημμένον, νοητὸν δὲ ὡς ὑπὸ τοῦ ὄντος μετεχόμενον.«* Denn unsagbar und unerkennbar ist an sich alles Göttliche, weil verwandt mit dem unsagbaren Einen, aber aus der mannigfachen Veränderung der daran Teilhabenden kann man auch ihre (d. h. der göttlichen Henaden) Eigentümlichkeiten kennen lernen.« In Alcib. II, 82: *τὴν ἑνοειδῆ καὶ κρύφιον ἀκρότητα . . . ἀρρήτως ἱδρυμένην*, 174: *ἑνίζων τῷ πρώτῳ καὶ κρυφίῳ κάλλει τὸν νοῦν*, 334: *τῷ κρυφίῳ καὶ ἀγνώστῳ γένει τῶν θεῶν*; III, 21: *κρυφίως καὶ ἀρρήτως*, 203: *κρυφίως — ἐκφανέστερον = ἑνοειδῶς — δευτέρως*; in Parm. V, 216: *κρυφίως καὶ ἑνοειδῶς*. Pl. Th. II, 7 p. 96: *ἡ πρὸς αὐτὸ* (sc. *τὸ ἕν*) *τῶν πάντων ἕνωσις κρύφιός ἐστι καὶ ἄφραστος*

---

[1] Plato Soph. 238 C u. E: *ἄφθεγκτον καὶ ἄλογον — ἀδιανόητόν τε καὶ ἄρρητον*. 239 A, 241 A.

[2] In zwei Zauberpapyri heisst es: *οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα καὶ ἄρρητον*. Dieterich, Pap. mag. mus. Lugd. p. 761 et 808.

καὶ ἄγνωστος τοῖς πᾶσιν. Daraus erklären sich folgende Stellen bei Dionysius. CH. 2, 5: τῇ κατὰ νοῦν κρυφιότητι τὰ ἅγια . . . ὡς ἑνοειδῆ διαφύλαξον; 10, 1: κρυφιωτέρᾳ καὶ φανοτέρᾳ τῆς θεαρχίας φωτοδοσίᾳ καθαίρεται, dann wird das κρυφιωτέρᾳ erklärt als μᾶλλον ἁπλωτικῇ καὶ ἑνοποιῷ; 13, 4: τὸ τῆς οἰκείας κρυφιότητος ἐνιαῖον ἄγνωστον. EH. III, 3, 12: τὸ ἓν καὶ ἁπλοῦν καὶ κρύφιον Ἰησοῦ . . . πρὸς τὸ σύνθετόν τε καὶ ὁρατὸν προελήλυθε. DN. 1, 5: τὸ ἓν τὸ ἄγνωστον τὸ ὑπερούσιον. Ep. 6: ἓν ὂν καὶ κρύφιον τὸ ἀληθές.

Das »odi profanum vulgus et arceo« hat, wie sattsam bekannt ist, seine Heimat in den Mysterien. Auch die Philosophen sind seit den Tagen Heraklits auf die Masse nicht gut zu sprechen; das »vox populi vox Dei« behagt ihnen nicht. Proklus sagt in Alcib. II, 251: τὸ ἀληθινὸν ἀγαθὸν ἄγνωστόν ἐστι τοῖς πολλοῖς καὶ τοῖς ἐπιστήμοσι μόνοις καταφανές [1]. III, 103: φευκτέον τὸ πλῆθος τῶν ἀνθρώπων καὶ οὔτε ταῖς ζωαῖς αὐτῶν οὔτε ταῖς δόξαις κοινωνητέον. III, 110 schildert er den Schaden, welchen die Menge anrichtet. Sie hindert an der Einkehr in sich selbst und der Erkenntnis des Einen. Die unverständige und kopflose Masse geht dem Minderwertigen und Spielereien nach (III, 114). Der edle Heraklit hat Recht, wenn er ἀποσκορακίζει τὸ πλῆθος ὡς ἄνουν καὶ ἀλόγιστον (115). Schliesslich kommt er III, 116 zum pessimistischen Resultate, dass die meisten Menschen unverständig und schlecht, nur ganz wenige verständig sind. Das Wort δημώδης hat eine ganz verächtliche Bedeutung. In Parm. IV, 134: δημώδεσιν ἀκοαῖς καὶ ἐπισεσυρμένοις ἤθεσι; in Alcib. III, 179: καθαίρει τοίνυν αὐτὸν ἀπὸ τῆς δημώδους ὑπολήψεως καὶ φθαρτικῆς. So sagt auch Dionysius Ep. 9, 2: χρὴ ἡμᾶς ἀντὶ τῆς δημώδους περὶ αὐτῶν ὑπολήψεως εἴσω τῶν ἱερῶν συμβόλων διαβαίνειν. Auch er will seine Ansicht nicht gemeinsam mit dem Volke haben CH. 2, 1: ὅπως μὴ καὶ ἡμεῖς ὡσαύτως τοῖς πολλοῖς ἀνιέρως οἰώμεθα. Ep. 9, 1: τὰς τῶν λογίων περὶ θεοῦ δοκούσας εἶναι τοῖς πολλοῖς τερατολογίας . . . τῆς ἀπορρήτου καὶ ἀθεάτου

---

[1] Vergl. Poem. 5, 1 p. 41: τὸ δοκοῦν τοῖς πολλοῖς ἀφανὲς φανερώτατόν σοι γενήσεται.

τοῖς πολλοῖς ἐπιστήμης . . . ἄχραντα τοῖς πολλοῖς ἀποσεσῶσθαι τὰ ἅγια τῶν ἁγίων. Mit dem ἄχραντα τοῖς πολλοῖς ist identisch das bekanntere ἄβατον τοῖς πολλοῖς. In Alcib. II, 240: τὸ τοῦ πλήθους ἐξῃρημένον καὶ ἄβατον[1] τοῖς πολλοῖς = DN. 1, 2: πᾶσιν ἄβατός ἐστι τοῖς οὖσιν ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένη. In Parm. IV, 116: τὸ κεκρυμμένον ἐπετήδευον καὶ ἄβατον τοῖς πολλοῖς = CH. 2, 2: ἄβατον τοῖς πολλοῖς τιθέναι τὴν ἱερὰν καὶ κρυφίαν ἀλήθειαν. In Alcib. II, 280: ἄγνωστον καὶ ἄβατον; Ep. 9, 1: ἄβατον τοῖς βεβήλοις.

In ἄχραντα τοῖς πολλοῖς liegt auch der Gedanke ausgedrückt, dass die Berührung mit der Menge ohne Weiteres eine Befleckung nach sich zieht. Darum gebrauchen Pr. und D. auch die Wendung καθαρεύειν πλήθους, um die absolute Einheit und das wahre Freisein von jeder Vielheit auszudrücken: in Parm. IV, 31. VI, 80. DN. 7, 2. Auch sonst gebrauchen Pr. und D. καθαρεύειν z. B. in Alcib. II, 315: δουλείας ἁπάσης καθαρεῦον; in Parm. VI, 191: καθαρεύειν τῶν πολυθρυλλήτων κατηγοριῶν, 116: χρονικῆς ἐνεργείας καθαρεύειν. DN. 4, 1: ἁπάσης φθορᾶς καὶ θανάτου καὶ ὕλης καὶ γενέσεως καθαρεύουσαι.

Plato sagt Rep. VI, 494 A, die Menge der Menschen könne nie zu Philosophen werden (φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι). Auch Proklus betont immer wieder, dass die grosse Masse der πλάνη verfallen sei. In Parm. V, 274 sq. wird im Anschluss an Plato Parm. 135 E der Begriff der πλάνη erläutert. Man dürfe sich nicht wundern, wenn Plato die ἐπιστημονικὴ θεωρία oder διαλεκτικὴ γυμνασία eine πλάνη nenne. Sie werde so genannt im Vergleich mit der reinen Erkenntnis, dem reinen Erfassen des Intelligibeln. Man nenne ja sogar die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse im Geiste Irrtum; selbst bei den Göttern könne man in gewissem Sinne von Irrtümern reden. Denn es steht fest: πᾶν τὸ εἰς πλῆθος προϊὸν πλανᾶσθαι λέγουσιν, ἐν δὲ τῷ μονίμῳ καὶ ἑνοειδεῖ μόνως εἶναι

---

[1] So ist zu lesen, nicht ἄφατον mit Cousin.

τὸ ἀπλανές. Immer ist die πλάνη mit dem πλῆθος in Verbindung, in Alcib. III, 112, in Parm. IV, 3 und V, 312. Vergl. damit DN. 7, 1, wo Dionysius erklärt, Paulus wolle I Kor. 1, 25 sagen: ὅτι πᾶσα ἀνθρωπίνη διάνοια πλάνη τίς ἐστι κρινομένη πρὸς τὸ σταθερὸν καὶ μόνιμον τῶν θείων καὶ τελειοτάτων νοήσεων. CH. 4, 2. DN. 4, 5[1].

Die thörichte Menge liebt es, über Dinge zu lachen, die sie nicht versteht und in welchen der Philosoph tief verborgenen Sinn erschaut. Dieser von Plato ausgehende Gedanke (vergl. Ast II, 146 sq.) kehrt gerne wieder: Poem. 9, 4 p. 62. Pr. in Parm. V, 310. D. EH. VII, 3, 1 und 11. DN. 1, 8.

§ 17.
Mystisches Ruhen und Schweigen.

Charakteristisch für die Mysterien ist feierliches Schweigen, mystisches Halbdunkel, schauervolle Stille, andächtige Ruhe. Nicht nur darf den Uneingeweihten nichts von den heiligen Geheimnissen verraten werden, auch bei der Feier selbst muss eine Zeitlang Ruhe und Stille herrschen. Lärmend kommen die Teilnehmer zusammen, dann aber tritt Stillschweigen ein und frommes Schaudern. So soll es auch bei der Philosophie sein. Plutarch schreibt de profect. in virt. 10 (I, 97 Dübner): ὡς οἱ τελούμενοι κατ' ἀρχὰς ἐν θορύβῳ καὶ βοῇ πρὸς ἀλλήλους συνίασι, δρωμένων δὲ καὶ δεικνυμένων τῶν ἱερῶν προσέχουσιν ἤδη μετὰ φρίκης καὶ σιωπῆς, οὕτω καὶ φιλοσοφίας ἐν ἀρχῇ πολὺν θόρυβον ὄψει, ὁ δ' ἐντὸς γενόμενος καὶ φῶς μέγα ἰδὼν οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων, ἕτερον λαβὼν σχῆμα καὶ σιωπὴν καὶ θάμβος[2].

Nach Jamblich[3] prüfte Pythagoras seine Schüler genau auf ihr Lachen, Reden und Schweigen, θεωρῶν αὐτῶν τοὺς γέλωτας τοὺς ἀκαίρους καὶ τὴν σιωπὴν καὶ τὴν λαλιὰν παρὰ δέον.

---

[1] Vergl auch Poem. 1, 28 p. 16. 6, 3 p. 51. 13, 1 p. 114.
[2] Bei Anrich S. 33.
[3] Vit. Pyth. c. 17 p. 77.

Waren diese und weitere Prüfungen zu seiner Zufriedenheit ausgefallen, so legte er den angehenden Novizen fünfjähriges Stillschweigen auf[1], damit sie sich in der Beherrschung der Zunge üben sollen, καθ' ἃ καὶ ὑπὸ τῶν τὰ μυστήρια νομοθετησάντων ἐμφαίνεται ἡμῖν. Auch die in den Bund aufgenommenen und vollständig eingeweihten Pythagoreer sollten über verschiedene göttliche Dinge nicht reden. Denn manche Wahrheiten erscheinen so erhaben, dass sie nur in heiligem Schweigen gelehrt und erfasst werden können. Hier sollte die allein richtige Rede das Schweigen sein. Wer vorwitzig über göttliche Dinge fragte, dem verweigerten die Pythagoreer die Antwort; das nannten sie ἐχσίγησις (Stobaeus, Anthol. III, 33 ed. Wachsmuth-Hense III, 681). Der Neupythagoreer Flavius Philostratus sagt im Eingang der Biographie des Apollonius von Tyana: καὶ ἡ σιωπὴ δὲ ὑπὲρ τοῦ θείου σφίσιν ἐπήσκητο· πολλὰ γὰρ θεῖά τε καὶ ἀπόρρητα ἤκουον, ὧν κρατεῖν χαλεπὸν ἦν μὴ πρῶτον μαθοῦσιν ὅτι καὶ τὸ σιωπᾶν λόγος (I, 1 ed. Kayser, vergl. I, 14). Ein andermal sagt er von Pythagoras: παρέδωκε καὶ τὸ αἰνίττειν διδάσκαλον εὑρὼν σιωπῆς λόγον (VI, 11; vergl. VI, 20).

Auch Philo ist ein Freund stiller Zurückgezogenheit, der Ruhe und des Schweigens, da dies der Philosophie am besten zu statten kommt. De somn. II, 40—42 (I, 693 sq.) legt er dar, dass der beste Gebrauch der Lippen der zum Schweigen sei. Diejenigen, welche das Geistige schauen wollen, ἐν ἐρημίᾳ καὶ σκότῳ διατρίβειν ἀξιοῦσι, de migr. Abr. 34 (I, 466). In der Einsamkeit schaut man die Wahrheit, de migr. Abr. 16 (I, 450), die göttliche Weisheit ist φιλέρημος, quis rer. div. her. 26 (I, 490). Ebenda 3 (I, 474) deutet er Deut. 27, 9 so: οὐ παραινεῖ μόνον γλώσσῃ σιωπᾶν καὶ ὠσὶν ἀκούειν, ἀλλὰ καὶ ψυχῇ ταῦτα παθεῖν ἀμφότερα. De profug. 24 (I, 565): ἄριστον ἱερεῖον ἡσυχία. Von den Siebzig erzählt er vit. Moys. II, 6 (II, 140): ἐνησυχῆσαι καὶ ἐνηρεμῆσαι καὶ μόνῃ τῇ

---

[1] Dasselbe berichtet Eusebius H. E. IV, 7 vom Gnostiker Basilides.

ψυχῇ πρὸς μόνους ὁμιλῆσαι τοὺς νόμους. Auch der λόγος θεοῦ ist μονωτικός, quis rer. div. her. 48 (I, 506). Die seelische Einsamkeit und Stille kann man mitten im Menschengewühle erreichen. Leg. alleg. II, 21 (I, 81 sq.) erzählt der Theosophe, er habe oftmals Verwandte und Freunde und alles verlassen, um etwas der Betrachtung Würdiges zu entdecken und es sei ihm nicht gelungen: ἔστι δὲ ὅτε καὶ ἐν πλήθει μυριάνδρῳ ἐρημῶ τὴν διάνοιαν, τὸν ψυχικὸν ὄχλον σκεδάσαντος θεοῦ.

Schon Plato betont, dass Ruhe des Philosophen erste Pflicht ist: ἡσυχίαν ἔχειν καὶ τὰ αὑτοῦ πράττειν (Rep. VI, 496 D)[1]. Plotin erklärt Enn. V, 5, 8, den höheren Erleuchtungen dürfe man nicht nachjagen, sondern müsse ἡσυχῇ μένειν ἕως ἂν φανῇ. VI, 9, 11: ὥσπερ ἁρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καὶ καταστάσει γεγένηται ἀτρεμεῖ. Von der Seele beim mystischen Schauen heisst es VI, 7, 34: σιωπῶσα λέγει. V, 3, 10: κἂν σύνεσιν δῷ τὴν σιωπήν. Im Poimander 1, 16 p. 8 unterbricht Hermes in seiner Wissbegierde den Vortrag des guten Hirten. Sofort aber gebietet ihm dieser Schweigen und er gehorcht: ἀλλὰ σιώπα . . . ἰδοῦ σιωπῶ, ἔφην ἐγώ. 13, 8, p. 119: λοιπὸν σιώπησον, ὦ τέκνον, καὶ εὐφήμησον; 13, 4 p. 123: εὐφήμησον καὶ μὴ ἀδύνατα φθέγγου. Bevor Hermes seinen prächtigen Geheimgesang anstimmt, mahnt er 13, 16 p. 124 seinen Sohn wiederholt zur Ruhe: ἡσύχασον, ὦ τέκνον. Der Gesang von der Wiedergeburt soll den Abschluss des Unterrichtes bilden. Dieses letzte Ziel aber kann man nicht mehr lehren, sondern nur in Schweigen hüllen: ὅθεν τοῦτο οὐ διδάσκεται, ἀλλὰ κρύπτεται ἐν σιγῇ. Gott ist unaussprechlich und kann nur durch Schweigen ausgesprochen werden, Schweigen ist geistiges Opfer, 1, 31 p. 18: δέξαι λογικὰς θυσίας ἁγνὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρός σε ἀνατεταμένης, ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε. 10, 5 u. 6 p. 70 sq. ist die Rede von der unvergänglichen und unfassbaren Schönheit des Guten, seine Erkenntnis bestehe in göttlichem Schweigen

[1] ἡσυχία bei Plato s. Ast II, 39 sq.

und in Zuruhesetzung aller Sinneswahrnehmungen: *ἡ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θεία σιωπή ἐστι καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων.* Wer diese Schönheit erkannt hat, der kann nichts anders mehr erkennen, wer sie geschaut, nichts anders mehr schauen, noch von etwas anderem hören, noch überhaupt die körperlichen Kräfte gebrauchen: *πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεών τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος*[1] *ἀτρεμεῖ.* Als gut und gottesfürchtig wird 10, 9 p. 73 derjenige bezeichnet, der nicht viel spricht und nicht viel hört: *ὁ γὰρ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθὸν οὔτε λέγεται οὔτε ἀκούεται.* 13, 1 p. 114 erinnert Tat seinen Vater an das gegebene Versprechen, ihm das Geheimnis der Palingenesie zu enthüllen, *προθέμενος ἐκ φωνῆς ἢ κρυβήν.* Wie ein vorwitziges Kind fragt er nun nach der Herkunft der Menschen; er will wissen, aus welchem Mutterschoosse und Samen der Mensch erzeugt wurde und erhält die Antwort 13, 2: *σοφία νοερὰ ἐν σιγῇ καὶ ἡ σπορὰ τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν.* Die Wirkungen, welche dieser »geheime Bergunterricht« auf ihn ausübt, drückt Tat in mehreren Eklamationen aus 13, 4 p. 117: *εἰς μανίαν με οὐκ ὀλίγην καὶ οἴστρησιν φρενῶν ἐνέσεισας*; 13, 5: *νῦν τὸ λοιπὸν εἰς ἀφασίαν με ἤνεγκας τῶν πρὶν ἀπολειφθέντα φρενῶν*; 13, 6 p. 118: *μέμηνα ὄντως, ὦ πάτερ.* Wir sehen, der Poimander steht ganz unter dem Zeichen des mystischen Schweigens.

Auch in der Welt des Zaubers und der Beschwörungen spielt die *σιγή* eine Rolle. Zur Beschwörung von Sonne und Planeten giebt das grosse Pariser Zauberbuch folgendes Rezept v. 556 sqq.: *ἐπίθες δεξιὸν δάκτυλον ἐπὶ τὸ στόμα καὶ λέγε· σιγή, σιγή, σιγή· σύμβολον θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου, φύλαξόν με, σιγή.* v. 573: *σὺ δὲ πάλιν λέγε· σιγή, σιγή, σιγή* (Dieterich, Abraxas S. 23).

---

[1] Parthey liest *ἐπιλαβόμενος* und übersetzt auch nach Marsilius Ficinus: omnes corporis sensus et motus corripiens quiescit. Der diese Stelle benützende Verfasser des Hermipp. de astrol. dial. c. 20 p. 70 hat *ἐπιλαθόμενος* gelesen: *οἶμαι τὴν θείαν σιωπὴν ὑποστήσεται, λέγων περὶ αὐτοῦ οὐχ οἷός τε ὤν, πασῶν τε σωματικῶν αἰσθήσεών τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος ἀτρεμήσει.* Das *ἐπιλαβόμενος* giebt kaum einen ordentlichen Sinn, zumal da es gleich darauf heisst: *τὴν ὅλην ψυχὴν ἀνέλκει ἀπὸ τοῦ σώματος* (10, 6 p. 70).

In einem Bruchstücke der Schrift περὶ θυσιῶν, das uns Eusebius praep. evang. IV, 13 und dem. evang. III, 3 mitteilt, sagt Apollonius von Tyana, man solle dem ersten über alles erhabenen Gotte kein Opfer darbringen und keinen sinnlichen Gegenstand weihen, weil er ja nichts nötig habe und weil ihm gegenüber doch alle Dinge unrein seien, man soll ihn vielmehr nur mit wortlosem Gebete verehren: μόνῳ δὲ χρῷτο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι. Diese Opfertheorie des ἀνὴρ σοφός gefällt auch Porphyrius de abst. II, 34 p. 163. Dem höchsten Gotte dürfe man nichts Sinnenfälliges darbringen, auch kein Name und keine hörbare Rede sei geziemend, der wahre Gottesdienst sei reines Schweigen und reine Gedanken: διὸ οὐδὲ λόγος τούτῳ ὁ κατὰ φωνὴν οἰκεῖος, οὐδ' ὁ ἔνδον, ὅταν πάθει ψυχῆς ᾖ μεμολυσμένος, διὰ δὲ σιγῆς καθαρᾶς καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν θρησκεύομεν αὐτόν. Die Götter zweiter Ordnung dürfen auch mit Worten angerufen und gepriesen werden. Schon Plotin sagt Enn. V, 1, 6, man solle Gott anrufen οὐ λόγῳ γεγωνῷ[1], ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ἐκτείνασιν ἑαυτοὺς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον, εὔχεσθαι τὸν τρόπον τοῦτον δυναμένους μόνους πρὸς μόνον. Auch de myst. 8, 3 p. 263 wird vom höchsten göttlichen Wesen, dem πρῶτον νοοῦν καὶ πρῶτον νοητόν gesagt: διὰ σιγῆς μόνης θεραπεύεται. Beachtenswert ist auch de myst. 2, 3 p. 70 sqq., wo der erfahrene Theurge eine Anleitung zur διάκρισις πνευμάτων giebt und die Kennzeichen der verschiedenen Epiphanien oder Parusien namhaft macht: den Erscheinungen der Götter eignet τάξις καὶ ἠρεμία, bei den Erzengeln δραστήριον τὸ τῆς τάξεως καὶ ἠρεμίας ὑπάρχει, den Engeln οὐκ ἀπηλλαγμένον ἤδη κινήσεως τὸ διακεκοσμημένον καὶ ἡσυχαῖον πάρεστι; den Dämonenerscheinungen folgt Verwirrung und Unordnung, die Archonten der Materie aber kennzeichnet der Lärm. So begreifen wir, warum Proklus de prov. et fato I, 42 von einer geschwätzigen Materie (materia garrula) redet.

[1] So sagt schon Philo leg. alleg. III, 18 (I, 95): λόγῳ ὑποστέλλει τῷ γεγωνῷ

Es liegt hierin der Gedanke, der bei Proklus und Dionysius, wie das Folgende noch zeigen soll, oft genug deutlich ausgesprochen wird, dass in den obersten, Gott selbst umgebenden Regionen absolutes Schweigen herrscht, welches sich weiter nach unten zum Reden entfaltet. Im Gebiete der Materie herrscht dann bunte Mannigfaltigkeit, Verwirrung und Lärm. Jenem metaphysischen Schweigen entspricht das erkenntnistheoretische: wer zu göttlicher Erkenntnis gelangen will, muss sich des Lärmes und der Verwirrung entschlagen und aufwärtsstreben, bis er endlich Gott in absolutem Schweigen, im Ruhen aller körperlichen und seelischen Kräfte erfasst. Dieses Schweigen ist das beste Gebet, ist eine Ehrung Gottes, ist Gottesdienst.

Wie bekannt, spielt das metaphysische Schweigen auch im Gnosticismus eine grosse Rolle[1]. Nach der Lehre des Basilides herrschte in der Zeit des grossen Archon tiefes Schweigen (Hippolyt, Philos. VII, 27); nach der Anschauung Valentins stehen an der Spitze der Äonen-Syzygien der Πατήρ oder Βυθός und die Σιγή (Irenäus adv. haer. I, 11, 5); die Schüler des Markus kennen eine μυστική πρὸ αἰῶνος σιγή (I, 13, 6). Die Σιγή ist wieder identisch mit der Ἔννοια und aus ihr und dem Βυθός gehen der Νοῦς und die Ἀλήθεια hervor (I, 1, 1). Die gnostische Σιγή ist die altägyptische Menu (Ruhe, Stille)[2].

Proklus ist ein grosser Schweiger und betont immer wieder die Bedeutung des metaphysischen und die Nothwendigkeit des moralischen Schweigens. In Alcib. II, 153 sq. deutet er das Schweigen des Sokrates allegorisch: τὸ ἄρρητον προηγεῖται τῶν ῥητῶν ἐν τοῖς θεοῖς, καὶ τὸ ἄφθεγκτον τῶν φθεγκτῶν καὶ τὸ σιγώμενον τῶν διὰ λόγου καὶ φωνῶν γιγνομένων. Deshalb hat sich Sokrates dem Göttlichen verähn-

---

[1] Vergl. übrigens schon Empedokles de nat. v. 28: δῖα Σιωπή τε Ὀμφαίη τε. Mullach, Fragmenta philos. Graec. I, 1.

[2] Strauss-Torney, Die altägyptischen Götter und Göttersagen 1889 422 ff.

licht und er beginnt mit dem Stillschweigen die Fürsorge für den Geliebten[1], da auch dem Eros, der sich in die σιγωμένῃ τάξει τῶν θεῶν gestellt hat, dieses Unaussprechliche eigen ist: ἔδει τοίνυν τὸν ἔνθεον ἐραστὴν τῇ θεοθρέμμονι σιγῇ[2] πρὸ τῆς διὰ λόγων κοινωνίας παραδοῦναι τὴν περὶ τὸν ἐρώμενον κηδεμονίαν. So wurde er seinem Gotte ähnlich und brachte zugleich den Jüngling εἰς τὸ θαῦμα τῆς ἑαυτοῦ σιγῆς. II, 173 lautet die symbolische Erklärung: ἡ γὰρ σιωπὴ[3] σύμβολόν ἐστι τῆς ἀρρεψίας καὶ τῆς ἐποχῆς τῶν ἔξω φερομένων ἐνεργειῶν καὶ τῆς ἀσχέτου πρὸς τὸ χεῖρον ζωῆς. Den Zusammenhang mit den Mysterien verrät Pl. Th. IV, 9 p. 193: καὶ γὰρ ἡ μύησις καὶ ἡ ἐποπτεία τῆς ἀρρήτου σιγῆς ἐστι σύμβολον καὶ τῆς πρὸς τὰ μυστικὰ διὰ τῶν νοητῶν φασμάτων ἑνώσεως.

Dass der λόγος aus der σιγή hervorgegangen ist, sagt Proklus de philos. chald. p. 4 (ed. Jahn): δεῖ πρὸ τοῦ λόγου τὴν τὸν λόγον ὑποστήσασαν εἶναι σιγὴν . . . . ὁ ἐν ἐκείνοις λόγος ἀπ' ἄλλης ἀρρητοτέρας ἑνάδος ὑποστὰς λόγος μέν ἐστι τῆς πρὸ τῶν νοητῶν σιγῆς, τῶν δὲ νοητῶν σιγωμένων σιγή[4]. Hierher gehört die γαλήνη und πατρικὴ σιγή in Parm. VI, 163, in Crat. p. 63, vergl. Pl. Th. V, 34 p. 320. Das absolut Eine ist sogar noch jenseits des Schweigens. Pl. Th. II, 11 p. 110: ὡς πάσης σιγῆς ἀρρητότερον καὶ ὡς πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον, ἅγιος ἐν ἁγίοις, τοῖς νοητοῖς ἀποκεκρυμμένος θεοῖς; in Parm. VI, 164: ἁπάντων τῶν τοιούτων ἐξῄρηται τὸ ἕν, ἐπέκεινα ὂν καὶ ἐνεργείας καὶ σιγῆς καὶ ἡσυχίας.

---

[1] Vergl. in Alcib. II, 110: Sokrates gleicht in seinem Schweigen dem guten Dämon, welcher für uns sorgt σιγῇ παρὼν καὶ ἀπορρωτὴς ἀνορθῶν τοὺς βίους ἡμῶν; II, 333: τὸ γὰρ σιγῶντα ἕπεσθαι δαιμόνιόν ἐστιν.

[2] Die θεοθρέμμων σιγή, welche Hermann Gogava in Alcib. II, 155 mit »deorum alumno silentio«, Cousin richtig mit »silentio quo divina quaeque aluntur« übersetzt, findet sich bei Pr. noch öfters, so in Crat. p. 68, in Tim. 167 C. p. 395. Vergl. Kroll, de oraculis chaldaicis p. 16.

[3] Bei Cousin steht hier wie II, 169 fälschlich σκοπή statt σιωπή, während Creuzer (Procli Successoris in Platonis-Alcibiadem priorem commentarii 1820 I, 62 sq.) beidemal das Richtige hat. Es ist nicht von der »Warte«, sondern vom Stillschweigen die Rede, wie das Weitere (ἔτι σιωπῶν διετέλει κτλ.) sofort zeigt.

[4] Vergl. dazu Jahns Bemerkungen p. 86 sqq.

Wer sich also zum Göttlichen emporschwingen will, muss vor allem still und ruhig werden nach aussen wie nach innen; in Parm. V, 328: ἡσυχάζοντες πληροῦνται θεωρίας. In Alcib. II, 117 sqq. führt Pr. aus, der νοῦς zeige sich den Seelen nicht immer, sondern nur ὅταν ἀποσκευάζωνται τὸν πολὺν ὄχλον; wir vernehmen die Stimme des Geistes nur, ὅταν τοῦ πολλοῦ κλύδωνος τοῦ γενεσιουργοῦ καθαροὶ γενώμεθα καὶ ἐν γαλήνῃ τινὶ τὴν ἑαυτῶν ὁρμίσωμεν ζωήν. Darum fordert Pr. Pl. Th. II, 11 p. 109 auf, sich der vielgestaltigen Erkenntnisse zu entschlagen, alle mannigfaltige Lebensform abzustreifen, sich in Ruhe zu versetzen und in die Nähe der Allursache; nicht Meinung, nicht Phantasie, nicht Leidenschaft soll sich mehr regen, schweigen muss der Wind, schweigen das All: in dieser Ruhe muss der Aufstieg erfolgen. Auf der Höhe mystischer Erkenntnis tritt völliges Schweigen, affektslose Ruhe ein: muta facta et silens intrinsecus silentio . . . quietans se ipsum non ab exterioribus motibus sed ab interioribus (de prov. et fato I, 42).

Der Mystiker ist, wie der Lyriker, der Ansicht, dass die Sprache ihre Schranken hat und dass es ihr an Worten gebricht zum Ausdrucke der höchsten und schönsten Gedanken. Darum kann man das Höchste nur durch andachtsvolles Schweigen ehren. Proklus verweist dafür auf das erhabene Beispiel Hesiods, in Crat. p. 71: ὁ δέ γε Ἡσίοδος καὶ σιγῇ πολλὰ σέβει καὶ τὸ πρῶτον ὅλως οὐκ ὠνόμασεν . . . τοὺς πατέρας τῶν νοητῶν σεσιώπηκεν· ἄρρητοι γάρ εἰσι παντελῶς, p. 72: τὰ μὲν τῷ ἑνὶ σύστοιχα σιωπῇ παραδίδωσι, gemäss der Mahnung des Orakelwortes: σίγ' ἔχε μύστα, vergl. p. 59: εὐφήμως καὶ πρεπούσῃ θεοῖς σιγῇ. Pr. befolgt auch dieses Beispiel in Polit. p. 372, σιγῇ τῇ πρεπούσῃ σέβων. Pl. Th. II, 9 p. 106: σιγῇ τὸ ἄρρητον ἀνυμνεῖν, III, 7 p. 132: αὕτη μὲν (sc. ἡ πηγὴ θεότητος) ἡμῖν σιγῇ καὶ τῇ πρὸ σιγῆς ἑνώσει τιμάσθω. Dem Meister schliesst sich der Schüler Marinus an. Er erklärt vita Procli c. 3, er wolle das Leben seines Lehrers schildern nach dem Schema: physische, ethische, politische,

kathartische und theoretische, endlich theurgische Tugenden, τὰς δὲ ἔτι ἀνωτέρω τούτων σιωπήσαντες ὡς καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἤδη τεταγμένας.

Dieses doppelte Schweigen, das metaphysische und noetische, kennt auch Dionysius. Gott selbst ist ihm in tiefstes Schweigen gehüllt. Nun hat er aber nicht, wie Ignatius, die Antithese σιγή — λόγος [1], sondern die andere σιγή — ἄγγελος. Er unterlegt nämlich, im Anschluss an Proklus (de mal. subs. I, 218: pronuntians illorum [sc. deorum] silentium), dem Engelsnamen neben dem herkömmlichen Sinn einen neuen: ὥσπερ ἐξαγγελτικὰς τῆς θείας σιγῆς (DN. 4, 2) [2]; er sagt (4, 22), dass sie τὴν ἀγαθότητα τῆς ἐν ἀδύτοις σιγῆς in sich abspiegeln. DN. 11, 1 redet er περὶ τῆς θείας εἰρήνης καὶ ἡσυχίας, ἣν ὁ ἱερὸς Ἰοῦστος ἀφθεγξίαν καλεῖ, von ihr gilt: οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαί τινι τῶν ὄντων οὔτε θεμιτὸν οὔτε ἐφικτόν. Die höchsten und einfachsten Geheimnisse der Theologie sind verborgen κατὰ τὸν ὑπέρφωτον τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον.

Wer göttlicher Erleuchtungen teilhaftig werden will, muss durch Einsamkeit und Ruhe das Herz reinigen [3]. D.

---

[1] Ignatius ad Magn. VIII, 2: λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών. Wegen der richtigen Lesart vergl. die Anmerkung bei Funk, Opp. Patr. Apost. I, 169.

[2] Vergl. auch Stiglmayr, die Engellehre des sog. Dion. Ar., im Compte rendu des 4. internationalen wissenschaftlichen Katholikenkongresses zu Freiburg i. Schw. 1898 S. 6. — Es mag bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen werden, dass D. auch die alttestamentlichen Theophanien nicht durch den Logos, sondern durch Engel vermittelt sein lässt (CH. 4, 3), wie die Väter mehr und mehr annahmen, seitdem die andere Erklärung von den Arianern in ihrem Sinne ausgebeutet worden war. Der Wortlaut bei D. lässt erkennen, dass er diese Deutung fast für selbstverständlich ansieht. Vergl. zu dieser Frage und ihrer Lösung durch die Väter Reinke, Beiträge zur Erklärung des alten Testamentes IV, 357 ff. Th. Qu.-Schr. 1866 S. 415 ff. Philo lässt de somn. I, 39 (I, 655) die Theophanie durch den πρεσβύτατος λόγος vermittelt sein. Vergl. Siegfried, Philo von Alexandria S. 333.

[3] Von jeher und bei allen Völkern galt die Einsamkeit als beste Vorbereitung zum Empfange höherer Erleuchtung, zu Vision und Ekstase. Von einem Hauptekstatiker und Kathartiker des grauen Altertums, Epimenides von Kreta, wird in märchenhafter Einkleidung

nennt (CH. 4, 4) die Hirten von Bethlehem ὡς τῇ τῶν πολλῶν ἀναχωρήσει καὶ ἡσυχίᾳ κεκαθαρμένους und Ep. 8, 1 mahnt er, die göttlichen Strahlen ἐν ἡσυχίᾳ in sich aufzunehmen.

Sehr bezeichnend ist M. Th. c. 3. Seine theologischen Grundlinien, führt er da aus, und seine göttlichen Namen seien kürzer als die symbolische Theologie. »Denn je weiter wir nach oben streben, desto mehr drängen sich die Reden durch die Anschauungen der geistigen Dinge zusammen[1], wie wir auch jetzt in das über den Geist erhabene Dunkel tretend nicht Redekürze, sondern völliges Schweigen und Aufhören des geistigen Erkennens finden werden (ἀλογίαν παντελῆ καὶ ἀνοησίαν εὑρήσομεν). In den ersteren Abhandlungen sei die Rede von oben nach unten gegangen und darum immer breiter und wortreicher geworden; jetzt aber, da sie aufwärts steige, werde sie stufenweise immer kürzer und gedrängter καὶ μετὰ πᾶσαν ἄνοδον ὅλος ἄφωνος ἔσται καὶ ὅλος ἑνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ (vergl. damit obige Proklusstelle Pl. Th. III, 7 p. 132: σιγῇ καὶ τῇ πρὸ σιγῆς ἑνώσει).

Was wir von Gott aussagen, ist unzutreffend. Nicht einmal der Name »Güte« passt für Gott, man legt ihm denselben bei rein »aus Sehnsucht etwas zu denken und zu

erzählt, wie er lange in der geheimnisvollen Höhle des Zeus auf dem Ida sich aufhielt, hart fastete, langer Ekstasen sich erfreute und dann voll bewandert in »enthusiastischer Weisheit« aus seiner Einsamkeit wieder ans Licht kam und seine kathartische Thätigkeit entfaltete. Rohde, Psyche II, 96 f. — Von den Kirchenvätern empfiehlt auch Basilius die Einsamkeit als Anfang der Seelenreinigung, völlige Ruhe des Herzens als besten Zustand zur Betrachtung der Wahrheit. Man soll »die Teilnahme der Seele an den Empfindungen des Leibes abbrechen« Ep. 2, 2. Kranich, die Ascetik bei Basilius S. 72 ff. Ähnlich Gregor von Nyssa de vita Moysis Migne 44, 333 A: ταῖς ὑψηλαῖς δι' ἡσυχίας ἐμφιλοσοφήσας μελέταις. Wer mit Gott sich vereinigen will, muss ἐξελθεῖν πᾶν τὸ φαινόμενον καὶ ἐπὶ τὸ ἀόρατον καὶ ἀκατάληπτον τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν οἷον ἐπί τινα ὄρους κορυφὴν ἀνατείναντα ἐκεῖ πιστεύειν κτλ. Er verweist auf Elias und Johannes, de virg. c. 6 sq. Migne 46, 349 sq.

[1] Vergl. damit Proklus in Crat. p. 38: τὰ θεόκλητα ὀνόματα καὶ λεῖά εἰσι καὶ εὔηχα, ὡς ὀλιγοσυλλαβότερα ἤ περ τὰ παρ' ἀνθρώποις.

sagen über jene unaussprechliche Natur« (DN. 13, 3). Über die höchsten Wahrheiten kann man nur schweigen, EH. II, 3, 1: τοῦ θειοτέρου λόγου τῶν τελουμένων σεσιγημένου[1]. Hierin liegt zugleich eine Ehrung. So schliesst die himmlische Hierarchie 15, 9: τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς κρυφιότητα σιγῇ τιμήσαντες[2]. EH. 1, 1: τὰ τοῦ κρυφίου θεοῦ ταῖς νοεραῖς καὶ ἀοράτοις γνώσεσι τιμήσεις. DN. 1, 3: τὸ μὲν ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν τῆς θεαρχίας κρύφιον ἀνεξερευνήτοις καὶ ἱεραῖς νοὸς εὐλαβείαις, τὰ δὲ ἄρρητα σώφρονι σιγῇ τιμῶντες.

Es reizt förmlich, die Fernwirkungen der genannten Theorien zu verfolgen; dieselben sind wirklich unermesslich. Wie begreiflich, wurden sie namentlich in Mönchskreisen mit Freuden aufgegriffen und zur Mönchsaskese ausgewertet. In der Justinianischen Gesetzgebung bedeuten ἡσυχαστήρια, wie φροντιστήρια, Klöster (Novell. 5 u. 133). Dem Johannes Silentiarius in der Sabaslaura († 558) wird 37jähriges Stillschweigen nachgerühmt[3]. Bekannt ist die Richtung der Hesychasten oder Omphalopsychen im 14. Jahrhundert des morgenländischen Mittelalters. Der Hagiorit Nikodemus († 1809) suchte die hesychastische Gebetsandacht zu repristinieren[4].

Der Gedanke, dass äusseres und inneres Schweigen Gebet und Opfer, sogar in höchster Form sei, lebte in der Mystik weiter und wurde nicht selten als Reaktion gegen

---

[1] Vergl. in dem unter dem Namen des hl. Gregor von Nazianz laufenden Hymnus v. 10: λαλεῖ σιγώμενον ὕμνον (Pitra, Anal. sacr. II p. XLVI).

[2] Auch Gregor von Nyssa mahnt (contra Eunom 12 M. 45, 945 C) sich der vorwitzigen Erforschung der Gottheit zu enthalten und sie »durch Schweigen zu ehren«. In Eccles. hom. 7. 44, 732 C glaubt er, dass der von der Schrift (Eccl. 3, 7) genannte καιρὸς τοῦ σιγᾶν dann da sei, ὅταν περὶ τῆς οὐσίας (θεοῦ) ἡ ζήτησις ᾖ. Diekamp, die Gotteslehre d. hl. Gr. v. N. S. 182.

[3] Zöckler, Askese und Mönchtum I, 248 f.

[4] Zöckler I, 301.

Veräusserlichung des christlichen und kirchlichen Lebens einseitig betont. Noch Angelus Silesius singt:

Geschäftig sein ist gut, viel besser aber beten;
Noch besser aber stumm und still vor Gott den Herren treten[1].

---

[1] Lindemann, Geschichte der deutschen Litteratur. 4. A. 1876. S. 393.

---

4. Kapitel.

Mystische Zustände.

§ 18.

Mystisch-ekstatisches Schauen und Einswerden.

Strenge genommen gehört das im Vorigen behandelte mystische Ruhen und Schweigen schon zu den mystischen Zuständen. Dasselbe hängt mit Vision und Ekstase enge zusammen; es dient zur Vorbereitung auf dieselbe, führt zu derselben und ist in höchster Potenz vorhanden, wenn sie eingetreten ist. Dabei wurde aber mehr das Phraseologische dieser Redeweise, Form und Hülle, berücksichtigt und darum konnte dieser Punkt ins vorige Kapitel verwiesen werden. Das Folgende wird der Form ihren Inhalt geben.

Der Höhepunkt menschlicher Erkenntnis und philosophischer Forschung ist das mystische Schauen, die Ekstase. Hier nimmt alle Sinneswahrnehmung, alles discursive Denken, überhaupt alle geistige Thätigkeit ein Ende. Die Seele fühlt, in völlige Passivität versetzt, die unmittelbare Parusie Gottes; eine plötzliche Erleuchtung kommt über sie und umflammt sie, sie wird Gott verähnlicht und mit ihm vereinigt, vergottet. Vorbedingung dieser Erleuchtung und Einigung ist die Seelenreinigung.

Die Heimat dieser Gedanken sind die Mysterien, in welchen derartige ekstatische und orgiastische Zuständlichkeiten durch allerlei künstliche Mittel hervorgerufen wurden[1].

---

[1] Ich verweise auf die klassischen Schilderungen bei Rohde, Psyche II, 9 ff.

Deutlich verraten diesen Ursprung die Termini, die Vergleiche und ausdrücklichen Verweisungen, welche sich bei den Philosophen finden, wenn sie von Derartigem reden. Diese Gedanken wurden nämlich, nach einem schüchternen Vorgange des Empedokles [1], schon von Plato ansatzweise in die Philosophie eingeführt, gelangten von da zu Philo, zu Plotin und den nachfolgenden Neuplatonikern, sie steigerten sich stufenweise bis auf Proklus und Pseudo-Dionysius, durch welch letzteren sie in der christlichen Mystik des mittelalterlichen Morgen-, später auch des Abendlandes heimisch geworden sind. Selbstverständlich handelt es sich bei unserer Untersuchung nicht um die Möglichkeit und Thatsächlichkeit solcher Erscheinungen in alter und neuer, heidnischer und christlicher Zeit, sondern lediglich um die litterarhistorische Frage, wie diese mystischen Gedanken theoretisch gefasst und systematisch weiter entwickelt wurden.

I. Was zunächst Plato betrifft [2], so verlangt dieser häufig die *κάθαρσις*, die Reinigung des Menschen unter Hinweis auf die analoge Forderung, welche *οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες* stellen (Phaed. 69 C). Diese Reinigung erfolgt durch die Beschäftigung mit der Philosophie, Phaed. 114 C: *οἱ φιλοσοφίᾳ ἱκανῶς καθηράμενοι*. Näherhin besteht die Reinigung darin, dass die Seele sich soviel als möglich vom Leibe trennt und vom Trug der Sinne freimacht und sich auf sich selbst concentriert: *κάθαρσις εἶναι τοῦτο συμβαίνει τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὑτὴν ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμοῦ ἐκ τοῦ σώματος*. (Phaed. 67 C, vergl. 67 A/B, 83 A). Die so gereinigte Seele geht der »Jagd nach dem Seienden« nach (*τὴν τοῦ ὄντος θήραν*, Phaed. 66 C)

---

[1] Rohde II, 185.
[2] Nach Rohde, Psyche II, 285 ff.

und tritt in innigste Gemeinschaft mit dem Göttlichen und im Enthusiasmus schaut sie die Wahrheit: ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος ἐνθουσιάζων λέληθε τοὺς πολλούς (Phaedr. 249 D). Der Stufengang der Dialektik und des discursiven Denkens führt hinauf zum Guten und Schönen an sich (Rep. VII, 532 A sq.), dort tritt das Schauen ein und damit ist das Ziel erreicht, welches in der ἐπαναγωγὴ τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ πρὸς τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέαν (532 C) besteht. In plötzlicher Vision erschaut die Seele das, wornach sie mit Mühe in ihrem dialektischen Aufstiege gestrebt hat: ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν (Symp. 210 E), es ist ein Schauen wie in den τέλεα καὶ ἐποπτικὰ μυστήρια (210 A. Phaedr. 250 B/C). Ein gewisser Zustand der Besessenheit und Raserei kommt über ihn: κατεχόμενος ἐκ τοῦ θεοῦ (Menon 99 D), κατεχόμενοι ὥσπερ αἱ βάκχαι (Jon 533 E), μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ (Phaedr. 244 E). Es ist, wie wenn der Geist aus ihm ausgetreten und Gott in ihn eingezogen wäre: ἔνθεός τε γίγνεται καὶ ἔκφρεν καὶ ὁ νοῦς οὐκέτι ἐν αὐτῷ ἔνεστιν (Jon 534 B). Ausfahren der Seele oder Einfahren des Gottes wird dabei, wie Rohde II, 61 bemerkt, selten streng unterschieden; beide Vorstellungen mischen sich. Auf diese Weise wird der Mensch gottähnlich: ὁμοιοῦσθαι θεῷ (Rep. X, 613 A), ὁμοίωσιν θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (Theaet. 176 B); er wird göttlich: θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται (Rep. VI, 500 D).

Treffend charakterisiert Rohde den mystischen Gehalt der platonischen Lehre: »Plato ist der scharfsinnigste, ja spitzfindigste, eifrig allen Verschlingungen der Logik, auch des Paralogismus nachspürende Dialektiker. Aber, wie sich in seiner Natur die Besonnenheit und Kälte des Logikers in einer unvergleichlichen Art mit dem enthusiastischen Aufschwung des Sehers und Propheten verbindet, so reisst auch seine Dialektik selbst sich über das mühselige, stufenweis fortschreitende Aufwärtsstreben von Begriff zu Begriff zuletzt empor an ihr Ziel in einem einzigen mächtigen Schwunge,

der das sehnsüchtig erstrebte Ideenreich auf einmal und unmittelbar vor ihr aufleuchten lässt. So wird in der Ekstasis dem Bakchen die Gottheit in plötzlicher Vision offenbar, so in den Mysteriennächten dem Epopten das Bild der hohen Göttinnen im Fackelglanz von Eleusis[1].«

II. Diese Gedanken werden von Philo weitergeführt[2]. Er vergleicht de Abrah. 24 (II, 19) den noch auf niedriger Erkenntnisstufe Stehenden mit einem bloss in die kleinen Mysterien Eingeweihten (ἐν ταῖς βραχυτέραις ὀργιάζηται), die völlige Erhebung über die Sinnenwelt mit den grossen Weihen (τὰς μεγάλας τελεσθεῖσα τελετάς); ebenso wird leg. alleg. III, 33 (I, 107) derjenige, welcher Gott schaut und nicht erst vom Werk auf den Schöpfer schliessen muss, welcher ἔμφασιν ἐναργῆ τοῦ ἀγενήτου λαμβάνει ὡς ἀπ' αὐτοῦ αὐτὸν καταλαμβάνειν, genannt τελεώτερος καὶ μᾶλλον κεκαθαρμένος νοῦς τὰ μεγάλα μυστήρια μυηθείς. Soweit gelangt aber nur der Ascet, welcher sich von den Banden der Sinnlichkeit freigemacht und einem höheren Leben hingegeben hat; Typus der zur Gottesschau führenden Ascese ist Jakob, dessen Name Israel bedeutet ὁρῶν θεόν de somn. 27 (I, 646). Wer den νοῦς in die Freiheit retten will, der muss sich aller körperlichen Notwendigkeiten, sinnlichen Wahrnehmungsvermögen, sophistischen Überzeugungskünste, ja schliesslich seiner selbst entschlagen leg. alleg. III, 13 (I, 95); wenn die Seele ἐξαπλωθῇ καὶ ἐκθειασθῇ, dann schweigen die Stimmen der Wahrnehmung und alles lästige misstönende Geräusch: ταῦτα πάντα παύεται, ὅταν ἐξελθοῦσα τῆς ψυχῆς πόλιν ἡ διάνοια θεῷ τὰς ἑαυτῆς πράξεις καὶ διανοήσεις ἀνάψῃ III, 14 (I, 96). Der Geist verlässt alles und beschäftigt sich mit sich selbst (ἑαυτῷ προσομιλεῖν) und schaut dann die Wahrheit wie in einem Spiegel, de migr. Abr. 34 (I, 466). Darum redet er Quis rer. div. her. 14 (I, 482 sq.) die Seele an: σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς,

[1] Psyche II, 288 f.

[2] Vergleiche dazu Zeller III. 2. S. 414 ff. Wolff, die philonische Philosophie 2. A. 1858 S. 12 ff. Anrich S. 64 ff.

ὥσπερ οἱ κατεχόμενοικ καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν· ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκ ἔτι οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας, ἀλλ' ἔρωτι οὐρανίῳ σεσοβημένης κἀκμεμηνυίας κτλ. Er fordert dann die διάνοια auf zu sagen, wie das zugeht; die Antwort lautet: παθοῦσα ὡς ἄφρων καὶ νήπιος παῖς, ἔγνων ὡς ἄμεινον ἦν ἄρα πάντων μὲν τούτων ὑπεξελθεῖν, ἑκάστου δὲ τὰς δυνάμεις ἀναθεῖναι θεῷ. Wenn es Genesis 15, 12 heisst: περὶ δὲ ἡλίου δυσμὰς ἔκστασις ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν 'Αβραάμ, so bedeutet nach Philo die Sonne den menschlichen Geist. Geht sie unter, so strahlt das Göttliche in den Menschen ein und ἔκστασις καὶ ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατοκωχή τε καὶ μανία. Der menschliche Geist wird ausquartiert, der göttliche zieht ein: ἐξοικίζεται ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν. Denn das Sterbliche darf nicht mit dem Unsterblichen zusammenwohnen. Quis rer. div. her. 53 (I, 511).

Diese Ekstase vollzieht sich aber in völliger Ruhe des Geistes: ἔκστασιν τὴν ἠρεμίαν καὶ ἡσυχίαν τοῦ νοῦ παραλαμβάνων 51 (I, 510). Dass der Menschengeist nicht aus eigener Kraft sich so hoch emporzuschwingen vermag, ist für Philo selbstverständlich. Der νοῦς des Menschen würde das ἀναδραμεῖν zur göttlichen Natur gar nicht wagen, wenn Gott ihn nicht emporzöge, leg. alleg. I, 3 (I, 51). Seine Führer beim Aufstieg sind, wie wir oben S. 58 gesehen, Engel, dann der göttliche Logos, endlich der Allführer, Gott selber. Jeder fromme Mann ist ein Prophet und Inspirierter, quis rer. div. her. 52 (I, 510); ein plötzlich kommender guter Gedanke ist göttliche Eingebung, vergl. de Cherub. 9 (I, 143), de somn. II, 38 (I, 692).

Es ist ein altes Grundgesetz, dass Gleiches nur durch Gleiches erfasst werden kann. »Du gleichst dem Geist, den du begreifst.« Das Gesetz gilt für die Sinnesthätigkeit, wie für die geistige. Schon Empedokles drückt es in den drastischen Versen aus:

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ,
αἰθέρι δ'αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ[1].

Die Seele ist nach Plato[2] ein θεοειδές (Phaed. 95 C), sie ist συγγενὴς τῷ θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι (Rep. X, 611 E) und durch dieses συγγενές berührt sie das ὄντως ὄν (VI, 490 B). Das Auge ist ἡλιοειδέστατον τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων (Rep. VI, 508 B). »Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken« sagt Goethe im Anschluss an die genante Platostelle, bezw. an Plotin, der sie Enn. I, 6, 9 weiter ausführt: τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θέᾳ· οὐ γὰρ ἄν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. Aber auch Philo kennt dieses Gesetz, de gig. 2 (I, 263): ἵνα πρὸς τῶν ὁμοίων τὸ ὅμοιον θεωρῆται, de congr. quaer. 9 (I, 525): φῶς ψυχῆς ἡλιοειδέστατον ἐπιστήμη. De praem. et poen. 7 (II, 415) dehnt er es auf die Schau Gottes aus: wie man die Sonne nur durch die Sonne, die Gestirne nur durch die Gestirne, überhaupt das Licht nur durch das Licht sehen kann, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ θεὸς ἑαυτοῦ φέγγος ὢν δι' αὐτοῦ μόνου θεωρεῖται, μηδενὸς ἄλλου συνεργοῦντος ἢ δυναμένου συνεργῆσαι πρὸς τὴν εἰλικρινῆ κατάληψιν τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ . . . . ἀλήθειαν μετίασιν οἱ τὸν θεὸν θεῷ φαντασιωθέντες, φωτὶ φῶς.

Als besonderes Geschenk erhielt der Mensch vom Schöpfer den νοῦς, welchen man ψυχῆς τινα ψυχήν nennen kann, so wie manche die Pupille des Auges ὀφθαλμοῦ ὀφθαλμόν nennen, de mund. opif. 21 (I, 15). Wenn es in der Schrift heisst, dass der Mensch κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν geschaffen sei, so bezieht sich dies eben auf den νοῦς, dessen Thätigkeit 23 (I, 16) in begeisterten Worten geschildert wird. Was Gott im Weltall ist, das ist der Menschengeist im Menschen. Er

---

[1] Denat. 378—380, bei Mullach, fragm. philos. Gr. I, 11. Vergl. dazu p. 72.

[2] Rohde, Psyche II, 284 f.

ist unsichtbar und sieht alles, seinem Wesen nach unerkennbar erfasst er das Wesen anderer. Er treibt Künste und Wissenschaften, schweift durch Länder und Meere und schwingt sich in die Lüfte. Er bewegt sich im Reigen mit den Planeten nach den musikalischen Gesetzen, der Liebe zur Weisheit folgend, er überspringt die sinnliche Natur und strebt nach der geistigen. Dort schaut er die Urbilder und Ideen, überwältigende Schönheiten, μέθῃ νηφαλίῳ κατασχεθεὶς ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ, ἑτέρου γεμισθεὶς ἱμέρου καὶ πόθου βελτίονος, ὑφ᾽ οὗ πρὸς τὴν ἄκραν ἁψῖδα παραπεμφθεὶς τῶν νοητῶν ἐπ᾽ αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βασιλέα· γλιχομένου δ᾽ ἰδεῖν, θείου φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμιγεῖς αὐγαὶ χειμάρρου τρόπον ἐκχέονται, ὡς ταῖς μαρμαρυγαῖς τὸ τῆς διανοίας ὄμμα σκοτοδινιᾶν. Dieser göttliche Rausch des Enthusiasmus ist nüchterner als die Nüchternheit, leg. alleg. III, 26 (I, 103): ἵνα κατάσχετοι γένωνται θείᾳ μέθῃ νηφαλεωτέρᾳ νήψεως αὐτῆς [1]. Der himmlische Reigentanz findet sich auch de praem. et poen. 20 (II, 427). So hoch aber der menschliche Geist sich hier emporschwingt, so kann er doch Gott in seiner Natur und Wesenheit nie völlig erfassen und begreifen und in diesem Sinne spricht Philo wieder von der Unmöglichkeit Gott zu schauen, de post. Cain. 4 sqq.

---

[1] Wie ich in der Th. Qu.-Schr. 1898 S. 419 gezeigt habe, hat Gregor von Nyssa dieses Bild von Philo herübergenommen, in Cantic. Cantic. hom. 10 M. 44, 992 A: γίνεται αὐτῷ ἡ θεία τε καὶ νηφάλιος μέθη. Philo hat es ausser an den obigen Stellen auch noch leg. alleg. I, 26 (I, 60), aber in anderem Zusammenhange. De plantat. Noë 35 sqq. (I. 350 sqq.) beschäftigt sich Philo im Anschluss an die Trunkenheit des Patriarchen mit dem stoischen ζήτημα, εἰ μεθυσθήσεται ὁ σοφός. Vergl. Hans v. Arnim, Quellenstudien zu Philo 1888 S. 101 ff. Ausserdem verfasste Philo eine eigene Schrift de ebrietate. In letzterer heisst es 36 (I, 380): φιλεῖ γὰρ τοῖς θεοφορήτοις οὐχ ἡ ψυχὴ μόνον ἐγείρεσθαι καὶ ὥσπερ ἐξοιστρεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα ἀνερευθὲς εἶναι καὶ πεπυρωμένον τῆς ἔνδον ἀναχεούσης καὶ χλιαινούσης χαρᾶς τὸ πάθος εἰς τὸ ἔξω διαδιδούσης· ὑφ᾽ οὗ πολλοὶ τῶν ἀφρόνων ἀπατηθέντες τοὺς νήφοντας μεθύειν ὑπετόπασαν· καίτοι γε ἐκεῖνοι μὲν τρόπον τινὰ μεθύουσιν οἱ νήφοντες, τὰ ἀγαθὰ ἀθρόα ἠκρατισμένοι, καὶ τὰς προπόσεις παρὰ τελείας ἀρετῆς δεξάμενος. Man erinnert sich dabei an Act. 2, 13. De myst. 3, 25 p. 159 heisst es: μέθαις προσέοικεν ὁ ἐνθουσιασμός.

(I, 228 sqq.), de mut. nom. 1 und 2 (I, 578). So wird das Verlangen und die Sehnsucht der Seele stets nur teilweise gestillt; es bleibt immer noch etwas übrig, worauf die Seele ihr weiteres Verlangen richtet. Aber gerade in diesem Streben nach dem Schönen liegt das Glück, wenn man es auch nie erreicht — der durch Lessing berühmt gewordene Gedanke! Da ich Th. Qu.-Schr. 1898 S. 410—13 ausführlicher darüber gehandelt, so sei hier kurz darauf verwiesen. Vergleiche zu den dort behandelten Stellen noch leg. alleg. III, 15 (I, 96) einer- und de praem. et poen. 6 (II, 414) andererseits.

Als Ziel des glückseligen Lebens bezeichnet Philo de decal. 15 (II, 193) τὴν πρὸς θεὸν ἐξομοίωσιν. Zwar gebraucht Philo auch ἐκθειόω: de post. Cain. 33 (I, 247), de conf. ling. 34 (I, 431), de circumcis. 2 (II, 212), de vict. off. 16 (II, 264), de decal. 12 (II, 189) 14 (II, 192); und ἐκθέωσις: de decal. 16 (II, 194), leg. ad Gai. 30 (II, 575) u. ö., aber beide Worte durchweg in tadelndem Sinne von stolzer Selbstüberhebung oder von abgöttischer Verehrung, welche Geschöpflichem erwiesen wird, also nicht vom Ziel asketischen Strebens. Dagegen sagt er quod omn. prob. lib. 7 (II, 452), dass der Gesetzgeber der Juden es wage, den von göttlicher Liebe Ergriffenen, der nur das Seiende verehrt, θεόν zu nennen, bezeichnet es aber als eine Hyperbel und fügt sofort hinzu: ἀνθρώπων μέντοι θεόν, οὐ τῶν τῆς φύσεως μερῶν, ἵνα τῷ πάντων καταλείπῃ πατρὶ τὸ θεὸν εἶναι βασιλεῖ καὶ θεῷ.

Es sei noch bemerkt, dass Philo Zustände enthusiastischer Ergriffenheit und ekstatischer Geisteserhebung aus eigener Erfahrung schildert. So de migr. Abrah. 7 (I, 441): πλήρης ἐξαίφνης ἐγενόμην .. ὡς ὑπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν καὶ πάντων ἀγνοεῖν . . φωτὸς ἀπόλαυσιν κτλ.; de spec. leg. 1 (II, 299): ἦν ποτε χρόνος, ὅτε . . περιπόθητον καὶ μακάριον ὄντως νοῦν ἐκαρπούμην . . . ἄνω μετάρσιος ἐδόκουν ἀεὶ φέρεσθαι κατά τινα τῆς ψυχῆς ἐπιθειασμόν, καὶ συμπεριπολεῖν ἡλίῳ καὶ τῷ παντὶ οὐρανῷ τε καὶ κόσμῳ κτλ.

III. Eine weitere theoretisch-praktische Ausbildung erfuhr diese Lehre durch Plotin[1], den Philosophen der Weltflucht, welcher das Heil des Menschen in der *φυγὴ μόνου πρὸς μόνον* findet (Enn. VI, 9, 11). Der Intellekt hat nach Plotin eine doppelte Kraft, einmal zum Denken, wodurch er die Dinge in sich sieht, aber auch die Kraft, das über ihm Liegende durch einen intuitiven Akt zu erfassen: *ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ βλέπει* (VI, 7, 35). Zu diesem Zwecke muss der Geist *πάντων τῶν ἔξω ἀφέμενον ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἴσω πάντη . . ἀγνοήσαντα τὰ πάντα . . ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θέᾳ ἐκείνου γενέσθαι* (VI, 9, 7). Wer das Intelligible schauen will, muss vom Sinnlichen abstrahieren; wer das schauen will, was jenseits des Intelligibeln liegt, muss sich auch alles Intelligibeln entschlagen: *τὸ νοητὸν πᾶν ἀφεὶς θεάσεται* (V, 5, 6), *ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφὴν καὶ ἥτις ἂν καὶ νοητοῦ ᾖ ἐν αὐτῇ* (VI, 7, 34).

Die Seele verschmäht in diesem Zustande auch das Denken (*καὶ τοῦ νοεῖν καταφρονεῖν*); denn das Denken ist Bewegung, sie aber will vollständige Ruhe (VI, 7, 35). Nichts bewegt sich im Menschen, *οὐ θυμός, οὐκ ἐπιθυμία . . . ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδέ τις νόησις οὐδ' ὅλως αὐτός, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν* (VI, 9, 11). Wenn die Seele in den Nus versetzt ist, schaut sie die intelligible Welt; erblickt sie aber den Nus selber: *πάντα ἤδη ἀφίησιν* (VI, 7, 35). Die Seele kommt in einen Zustand der Vereinfachung und Entzückung, welcher sich mit Wahnsinn, Trunkenheit, enthusiastischer Besessenheit vergleichen lässt (V, 5, 6. 8, 10). Es ist schliesslich gar kein Schauen mehr, sondern etwas anderes: *ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἁρμογήν* (VI, 9, 11); das Gött-

[1] Vergl. dazu Vogt, Neoplatonismus und Christentum 1836 S. 126 ff. Zeller, III. 2 S. 611 ff. Kirchner, Die Philosophie des Plotin 1854 S. 160 ff. Eine feine Charakterisierung Plotins bei Eucken, Die Lebensanschauung der grossen Denker. 2. A. 1896 S. 118 ff.

liche wird mit dem Vollwesen der Seele berührt: μηδὲν μέρος ἔχωμεν, ᾧ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ (VI, 9, 9); das Licht wird durch das Licht geschaut: ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου καὶ αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι (V, 3, 17); ein Sehen durch Nichtsehen: μηδὲν ὁρῶν θεάσεται (V, 5, 7). Der Geist wird zur unterschiedslosen Einheit mit dem Geschauten, ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας (VI, 9, 10); ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ' ἡνωμένον . . . ἦν δὲ ἓν καὶ αὐτὸς διαφορὰν ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς ἑαυτὸν ἔχων οὔτε κατὰ ἄλλα (V, 9, 11). Es ist der Zustand der absoluten Einigung mit dem Urwesen eingetreten. »Deshalb bewegt sich denn auch die Seele nicht, weil jenes nicht; sie ist dann auch nicht mehr Seele, weil jenes nicht lebt, sondern über dem Leben steht; auch der Intellekt ist nicht, weil er nicht einmal denkt, ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ, und er denkt jenes nicht, weil auch jenes nicht denkt« (VI, 7, 35).

Dieser Zustand tritt nun nicht, wie Zeller S. 616 behauptet, ganz ohne Vermittlung und Vorbereitung ein. VI, 7, 36 redet Plotin ausdrücklich von gewissen vorbereitenden Analogien und Reinigungen: ἀναλογίαι, ἀναβασμοί τινες, καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις. Aber erzwingen kann der Mensch die Ekstase nicht, er muss sie ruhig abwarten: οὐ χρὴ διώκειν ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν (V, 5, 8)[1]. Man sezt sich, wie es ebenda heisst, παρασκευάσαντα ἑαυτὸν θεατὴν εἶναι, in Positur und wartet, wie das Auge den Aufgang der Sonne erwartet. Ist einer dann dahin gelangt, dass er zugleich Subjekt und Objekt des Schauens seiner selbst und der übrigen Dinge ist, und dass er, Wesenheit, Intellekt und vollkommenes Leben geworden, es nicht mehr von aussen sieht, so steht er dem Guten nahe, dieses erglänzt in seiner Nähe über allem Intelligibeln. Nun aber lässt er alles Wissen und Denken, und wie von einem Wogen-

[1] Die tacita exspectatio der späteren Mystik. Luthardt, Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung 1887 S. 182.

schwall erfasst gelangt er auf einmal zum Schauen, ohne dass er weiss, wie ihm geschieht: εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ὅπως, ἀλλ' ἡ θέα πλήσασα φωτὸς τὰ ὄμματα οὐ δι' αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο ὁρᾶν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ φῶς τὸ ὅραμα ἦν (VI, 7, 36). Das Schauen muss zur Seele kommen: ἔρχεται δὲ ἡ θέα καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἓν γίνεται (VI, 7, 35). Der Spender wahren Lebens hat sich dann eingefunden: πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς (VI, 9, 9); τότε χρὴ νομίζειν παρεῖναι (V, 3, 17), κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα (VI, 9, 4). Man weiss nicht woher es kommt, es giebt gar kein Woher; es kommt nicht und geht nicht, es ist einfach da oder nicht da (V, 5, 8). Immer wieder wird das ἐξαίφνης betont: V, 3, 17 ἐξαίφνης φῶς λάβῃ; V, 5, 7 ἐξαίφνης φανέν; VI, 7, 34 ἐξαίφνης φανέντα.

In dieser Vereinigung mit Gott schaut sich der Geist selbst als Gott: ὁρᾶν δή ἐστιν ἐνταῦθα κἀκεῖνον καὶ ἑαυτόν, ὡς ὁρᾶν θέμις, ἑαυτὸν μὲν ἠγλαϊσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρόν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα (VI, 9, 9). Die Worte θέωσις, ἐκθέωσις, θειόω hat Plotin nicht.

Der Geist wird bei diesem Schauen und dieser Vereinigung gesättigt mit seliger Lust: τότε ἐρῶν γίνεται ἁπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ . . . μακαρίαν διδοὺς αἴσθησιν καὶ θέαν (VI, 7, 35). Doch ist, wie es scheint, auch für Plotin diese Sättigung nur eine relative, sodass immer noch etwas zu begehren übrig bleibt. An der schon citierten Stelle VI, 9, 11 wird der Visionär mit einem Manne verglichen, der in das Adyton eingedrungen ist und die Götterbilder hinter sich gelassen hat; drinnen geniesst er Schau und Umgang mit dem, was nicht Gestalt und Bild, sondern das Wesen selbst ist. Nachher aber heisst es melancholisch-skeptisch: »wenn überhaupt einer das Wesen im Adyton erschauen wird.« Ferner besteht das Schauen im »Streben nach Berührung, Sinnen auf Vereinigung«, also im Begehren selber. »Vor dem Schauen verlangt er nach dem, was von dem Schauen noch erübrigt; es erübrigt aber für den, der alles über-

schritten hat, das, was vor allem und über allem ist.« Enn. I, 6, 7 werden die Gefühle dessen geschildert, der die absolute Schönheit in ihrer Reinheit, ohne körperliche Hülle, schauen durfte: es sind Staunen, Schrecken, Wonneschauer, Liebesglut, Sehnsucht nach Vereinigung. »Es ist das Ziel für den grössten angestrengtesten Wettkampf der Seelen, das Ziel aller Mühen, nicht unteilhaft zu bleiben des herrlichen Anblicks. Selig, wer es erreicht hat, wer zum Schauen des seligen Anblickes gekommen ist!«

Enn. VI, 9, 10 sagt Plotin, dieser Zustand sei schwer zu beschreiben, man müsse ihn aus Erfahrung kennen lernen und IV, 8, 1 schildert er seine eigene Erfahrung: »Oft wenn ich aus dem Schlummer des Leibes zu mir selbst erwache und aus der Aussenwelt heraustretend bei mir selber Einkehr halte, schaue ich eine wundersame Schönheit: ich glaube dann am festesten an meine Zugehörigkeit zu einer besseren und höheren Welt, wirke kräftig in mir das herrlichste Leben und bin mit der Gottheit eins geworden; ich bin dadurch, dass ich in sie hineinversetzt worden, zu jener Lebensenergie gelangt und habe mich über alles andere Intelligible emporgeschwungen[1].«

Porphyr bezeugt vita Plotini c. 23 von seinem Lehrer in einem ὕστερον-πρότερον, es sei dessen Ziel gewesen τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ, und derselbe habe dieses Ziel während seines Aufenthaltes bei ihm (263—268) viermal erreicht; ihm, Porphyr, selber sei es nur einmal und zwar in seinem 68. Lebensjahre gelungen, Gott näher zu kommen und mit ihm vereinigt zu werden.

IV. So blieben diese Gedanken in der neuplatonischen Schule lebendig und wurden noch erweitert und gesteigert.

---

1 Es sei gestattet, hier auf die prächtige Schilderung mystischer Ekstase bei Charles Kingsley, Hypatia S. 371 ff. hinzuweisen. Deutsche Übersetzung in der »Bibliothek der Gesamtlitteratur des In- und Auslandes.«

Jamblich[1] fügte zu den vier Tugendstufen, welche schon Porphyr der Sache, wenn auch nicht demselben Namen nach kannte, eine fünfte. Nach ihm gestaltet sich der Aufstieg folgendermassen: 1) die politischen Tugenden, in denen der Geist seine Gedanken auf das geteilte und veränderliche Sein anwendet, 2) die kathartischen Tugenden, in denen er sich auf sich selbst und sein eigenes Wesen zurückzieht, 3) die theoretischen Tugenden d. h. die Betrachtung dessen, was über dem Menschen ist und der göttlichen Ordnung angehört, 4) die paradigmatischen Tugenden, in welchen die Seele den Nus nicht mehr als Gegenstand der Betrachtung ausser sich hat, sondern in ihn selbst eingeht, endlich 5) die priesterlichen oder einheitlichen Tugenden (*ἱερατικαὶ ἀρεταί, ἑνιαῖαί γε ὑπάρχουσαι*), in denen die Seele mit dem göttlichen Teile ihrer selbst sich über den Nus zum Urwesen erhebt, sodass die Einigung mit demselben den Abschluss bildet.

Im Buche de mysteriis[2] redet nicht bloss der Mystiker, sondern zugleich der Theurge von Ekstase und Vereinigung (*θεουργικὴ ἕνωσις* 2, 11 p. 96). 3, 5 p. 111 wird dargethan, dass es verschiedene Arten von *κατακωχή* und *ἐνθουσιασμός* gebe. »Entweder nimmt uns der Gott ganz ein oder wir werden ganz des Gottes, oder wir machen die Wirksamkeit mit ihm gemeinschaftlich; und das einemal haben wir teil an der letzten Kraft des Gottes, ein andermal an der mittleren, manchmal auch an der ersten; und manchmal findet blosse Gegenwart statt (*μετουσία ψιλή*), manchmal auch Gemeinschaft (*κοινωνία*), und manchmal auch Einigung dieser Begeisterung (*ἕνωσις*).« Man muss überhaupt von Anfang an zwei Hauptarten von Ekstasen unterscheiden (3, 25 p. 158 sq.), böse und gute. Jene treiben zum Schlimmern und erfüllen mit Unvernunft und Wahnsinn, diese aber vermitteln uns herrlichere Güter als menschliche *σωφροσύνη* es ist. Jene rufen

---

[1] Nach Zeller III, 711.

[2] Vergl. auch Harless, Das Buch von den ägyptischen Mysterien 1858 S. 58 f. und 63 f.

ungeordnete, schädliche und materielle Bewegung hervor, diese aber geben sich den obersten Ursachen der Weltordnung hin. Bei beiden Arten hört das Denken auf, bei den bösen durch Beraubung des Verstandes, bei den guten aber durch Anschluss an das, was über unser Denken hinausgeht; die einen sind παρὰ φύσιν, die andern ὑπὲρ φύσιν, die einen καταγωγά, die andern ἀναγωγά, die einen διίστησιν ἔξω παντάπασι τῆς θείας μοίρας, die andern πρὸς αὐτὴν συνάπτει. 3, 7 p. 114 wird der mantische Enthusiasmus erörtert und es wird dabei getadelt, einfach von ἔκστασις zu sprechen, da dies eine vox media sei und ebenso τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀναγωγὴν καὶ μετάστασιν, wie τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀνατροπὴν bezeichne. Die Hauptsache bei der echten mantischen Begeisterung sei das κατέχεσθαι ὑπὸ τοῦ θείου, erst nachher folge als Accidens auch noch τὸ ἐξίστασθαι. Nach unserem Theurgen sind diese Zuständlichkeiten von ganz merkwürdigen Erscheinungen begleitet: viele vom göttlichen Geist Ergriffene berührt das Feuer nicht, wenn man es in ihre nächste Nähe bringt, oder wenn sie vom Feuer berührt werden, fühlen sie es nicht; sie fühlen nichts, wenn man sie mit Pfählen durchbohrt, mit Beilen am Rücken verwundet, mit Messern in die Arme schneidet. Sie leisten Übermenschliches, das Unwegsame wird ihnen wegsam, sie gehen durch Feuer, sie setzen über Flüsse. Denn sie leben in diesem Zustande nicht das menschliche oder animalische Leben, sondern sie erhalten ein göttliches, von dem sie inspiriert und vollständig festgehalten werden (3, 4 p. 110 sq.). Sie vernehmen himmlische Chöre und melodische Klänge, während der Leib bald in völliger Ruhe, bald an einzelnen Teilen bewegt, bald ganz in heftiger Bewegung ist, ja in der Höhe schwebt (τὸ σῶμα ἐπαιρόμενον ὁρᾶται ἢ διογκούμενον ἢ μετέωρον ἐν τῷ ἀέρι φερόμενον 3, 5 p. 112)[1].

---

[1] Die Heimat dieser Vorstellung scheint Indien zu sein. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer 1876 S. 180 f. Wie wir oben S. 52 sahen, cursierte über Jamblich eine ähnliche Legende.

Gerade das Buch von den ägyptischen Mysterien zeigt recht anschaulich, wie die Spekulation in den Dienst einer absterbenden Theologie und aussterbender Götterkulte trat, wie Philosophie und Theurgik sich zu kühnem Kompromiss vereinigten. Dieses Buch lässt auch Blicke werfen in die Abgründe wüsten Aberglaubens und phantastischen Zauberspukes, wie er nur aus der Umarmung eines senilen Kultes und einer orientalisch erhitzten Phantasie entsprossen konnte. Wer diese Hexenküche von Astrologie, Wasser-, Feuer-, Gerstengraupen-, Traum- und anderer Mantik, Götter- und Dämonencitationen betrachtet, dem ergeht es wie Faust: »Mir widersteht das tolle Zauberwesen.« Und das bot man der alten Welt als Arznei! »Versprichst du mir, ich soll genesen in diesem Wust von Raserei?« Leider sind diese finsteren Spuckgestalten des absterbenden »Hellenismus« nie ganz verschwunden, sie tauchten auch in christlichen Zeiten immer wieder auf und feierten da und dort ihre Orgien. Ja sie konnten in abergläubischen Zeiten mit heidnisch-germanischen Wahngebilden sich verbinden, in wildem Tanze die Länder durchziehen und die Gemüter bethören. — —

Den Schluss des Mysterienbuches bildet die Schilderung des Erlösungsweges, welcher aus dem Banne des Schicksals und der Notwendigkeit zur Glückseligkeit führen soll (10, 5 sqq. p. 209 sqq). Das Heil liegt in der Erkenntnis der Götter (*γνῶσις τῶν θεῶν*) und diese wird auf hieratisch-theurgischem Wege gewonnen. Der erste Weg vermittelt *νοεράν τῆς θείας ἑνώσεως ἀποπλήρωσιν τῶν ψυχῶν* und führt zum *τόπος ἡ αὐλή τοῦ ἀγαθοῦ* in drei Stufen: 1) *ἁγνείαν τῆς ψυχῆς πολὺ τελειοτέραν τῆς τοῦ σώματος ἁγνείας* 2) *κατάρτυσιν τῆς διανοίας εἰς μετουσίαν καὶ θέαν τοῦ ἀγαθοῦ*, 3) *πρὸς τοὺς τῶν ἀγαθῶν δοτῆρας θεοὺς ἕνωσιν.* Nachdem so die Seele mit den einzelnen Teilen des Alls und den sie durchdringenden göttlichen Kräften sich verbunden hat, gelangt sie noch weiter und dringt vor zum *ὅλος δημιουργός* und aller Materie ledig wird sie mit dem Einen ewigen Logos vereinigt (*μόνῳ τῷ*

ἀϊδίῳ λόγῳ συνηνωμένην). Damit endet die »hieratische Aufführung« bei den Ägyptern.

V. So sind wir auf unserer litterarischen Wanderung wieder bei Proklus und Pseudo-Dionysius angelangt. Schon Siebert hat, freilich ohne jeglichen Beleg, darauf hingewiesen, dass die Ausführungen des Proklus über die wissenschaftliche und mystisch-religiöse Gotteserkenntnis den areopagitischen fast wörtlich gleichen[1].

Erkennen und Thätigsein ist dem Areopagiten Bewegung. Wie wir oben (S. 83 ff.) gesehen haben, schreibt er Gott und den hl. Geistern eine gerade, eine spiral- und eine kreisförmige Bewegung zu. DN. 4, 9 aber wird die dreifache Seelenbewegung gedeutet. Die gerade Bewegung bezeichnet die abstrahierende und Begriffe bildende Thätigkeit der Seele, *πρὸς τὰ περὶ ἑαυτὴν προϊοῦσα καὶ ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, ὥσπερ ἀπό τινων συμβόλων πεποικιλμένων καὶ πεπληθυσμένων, ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς καὶ ἡνωμένας ἄγεται θεωρίας*; die spiralförmige Bewegung bedeutet die dialektische, Urteile und Schlüsse bildende Seelenthätigkeit, die discursive Denkarbeit, *καθ' ὅσον οἰκείως ἑαυτῇ τὰς θείας ἐλλάμπεται γνώσεις, οὐ νοερῶς καὶ ἑνιαίως, ἀλλὰ λογικῶς καὶ διεξοδικῶς καὶ οἷον συμμίκτοις καὶ μεταβατικαῖς ἐνεργείαις*; die kreisförmige Bewegung aber bezeichnet die Konzentration der Seele auf sich selbst, die mystische Kontemplation, Vision und Union: *ἡ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω καὶ τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ἡ ἑνοειδὴς συνέλιξις, ὥσπερ ἔν τινι κύκλῳ τὸ ἀπλανὲς αὐτῇ δωρουμένη, καὶ ἀπὸ τῶν πολλῶν τῶν ἔξωθεν αὐτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ συνάγουσα, πρῶτον εἰς ἑαυτήν, εἶτα ὡς ἑνοειδῆ γενομένην ἑνοῦσα ταῖς ἑνιαίως ἡνωμέναις δυνάμεσι καὶ οὕτως ἐπὶ*

[1] Siebert, Die Metaphysik und Ethik des Ps.-D. Ar. 1894 S. 25; vergl. über die areopagitische Erkenntnislehre überhaupt S. 19 ff. und Steitz in Jahrb. f. deutsche Theol. 1866 S. 204 ff; über die proklische Erkenntnistheorie vergl. Zeller III. 2. S. 815 ff.

τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν χειραγωγοῦσα, τὸ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ ἓν καὶ ταὐτὸν καὶ ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον.

An den Gedanken der »Vereinfachung« hat uns das Bisherige schon gewöhnt, aber jedermann wird zugeben, dass uns die »Einheitlichkeit« in dieser Häufung und Steigerung noch nicht begegnet ist. Wie kommt unser Mystiker ferner auf seine Theorie von der Seelenbewegung? Auch hier, wie oben bei der Bewegung Gottes und der Geister, versagen Plato und Plotin. Jahn verweist zwar S. 64 mit Marsilius Ficinus auf Tim. 40 B und 47 C, wo die doppelte Bewegung am Himmel als Symbol doppelter Seelenthätigkeit bezeichnet wird: τὴν μὲν ἐν ταὐτῷ κατὰ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν ὑπὸ τῆς ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ. Allein es ist leicht zu sehen, dass die areopagitischen Ausführungen mit den platonischen nicht viel gemein haben, und dass letztere höchstens einen keimartigen Ansatz zu ersteren bedeuten können. Plotin kennt nur die Kreisbewegung als naturgemässe Bewegung der Seele (Enn. VI, 9, 8), negiert aber (VI, 9, 11) beim Höhepunkt der Vision jede Seelenbewegung, auch die kreisförmige um sich selber, τῇ αὑτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμοῦ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὑτὸν στρεφόμενος, ἑστὼς πάντη καὶ οἷον στάσις γενόμενος; der Geist ist hinaus auch über den Reigen der Tugenden: ὑπερβὰς ἤδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν. Auch in dieser Frage muss Dionysius aus Proklus erklärt werden.

In Parm. VI, 112 sqq. knüpft Proklus eine Erörterung an die Parm. 157 E vorkommenden Begriffe στρογγύλος und εὐθύς. Man dürfe dieselben, mahnt er, nicht im gewöhnlichen Sinne fassen, sondern der vorliegenden Betrachtung entsprechend. Einige nun, fährt er fort, verstehen unter dem εὐθὺ τὸ ἀκλινὲς τοῦ νοῦ καὶ τὸ ἄτρεπτον und unter στρογγύλον τὸ εἰς ἑαυτὸ συννεῦον καὶ τὸ περὶ ἑαυτὸ ἐνεργοῦν. Ihm sagt diese Ansicht nicht zu, er deutet vielmehr beide Worte κατά τε τὴν πρόοδον καὶ τὴν ἐπιστροφήν und führt diese Deutung

durch mit Bezug auf die νοερά, ψυχαί und αἰσθητά. Pl. Th. III, 6 p. 130 betont er die Notwendigkeit der Bewegung wie des Stillstandes für den Nus: κινεῖται πάντως ὁ νοῦς· οὔτε γὰρ ἄνευ κινήσεως, οὔτε ἄνευ στάσεως ὑποστῆναί ποτε τὸν νοῦν δυνατόν[1]. Von grösster Wichtigkeit aber ist eine andere Proklusstelle.

Oben wurden die durch die verschiedenen Bewegungen mystisch dargestellten Erkenntnisweisen von mir in aufsteigender Reihenfolge angegeben. Bei Dionysius selbst geht die Klimax abwärts wie bei Proklus in Parm. VI, 52. Der Neuplatoniker spricht hier von der kataphisch-logischen und apophatisch-mystischen Erkenntnisweise; die eine hat der Menschengeist ὡς νοῦς, die andere ὡς μὴ νοῦς d. h. τῇ ὑπὲρ νοῦν ἑνάδι, durch welche sie συνῆπται πρὸς τὸ ἕν; die eine besteht in der Selbsterkenntnis, die andere in mystischer Trunkenheit. Dann heisst es weiter: ἀλλὰ μὴν εἰ νοῦς καὶ αἱ θεῖαι ψυχαὶ κατὰ μὲν τὰς ἑαυτῶν ἀκρότητας καὶ τὰς ἑνότητας ἐνθουσιῶσι περὶ τὸ ἓν καὶ εἰσι θεῖαι ψυχαὶ τὸ μάλιστα ταύτης ἕνεκα τῆς ἐνεργείας· κατὰ δὲ τὰς νοερὰς δυνάμεις ἐξήρηνται τοῦ νοῦ καὶ περιχορεύουσιν αὐτόν· κατὰ δὲ τὰς νοητικὰς ἑαυτὰς γιγνώσκουσι καὶ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν ἀχράντως οὖσαν, καὶ τοὺς ἑαυτῶν λόγους ἀνελίττουσι· κατὰ δὲ τὰς δοξαστικὰς τὰ αἰσθητὰ πάντα προειλήφασι καὶ κατευθύνουσι δεόντως. Auch hier ist von der Begriffe, Urteile, Schlüsse bildenden Thätigkeit und der mystischen Erfassung die Rede und es lassen sich die Anhaltspunkte zu der dionysischen kreis-, spiralförmigen und geraden Bewegung unschwer erkennen. Die proklischen vier Stufen[2] bringt D. auf drei, indem er die beiden obersten als der Kreisbewegung entsprechend in eine zusammenfasst. Das ἐνθουσιῶσι περί und περιχορεύοουσιν

---

[1] Über Seelenbewegung im allgemeinen vergl. Diels, Doxographi Graeci 1879 p. 392.

[2] Proklus bleibt sich übrigens hierin nicht gleich. Siehe Zeller S. 815 f.

ergiebt die kreisförmige Bewegung; dem proklischen κατὰ τὰς νοερὰς δυνάμεις ἐξήρηνται τοῦ νοῦ καὶ περιχορεύουσιν αὐτόν entspricht bei D. die νοερῶν δυνάμεων ἑνοειδὴς συνέλιξις ὥσπερ ἔν τινι κύκλῳ τὸ ἀπλανὲς δωρουμένη, das proklische κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἀκρότητας καὶ ἑνότητας ἐνθουσιῶσι περὶ τὸ ἓν καὶ εἰσι θεῖαι ψυχαί erscheint bei D. in der Form ὡς ἑνοειδῆ γενομένην ἑνοῦσα κτλ. Dass aber auch bei D. auf dieser Stufe noch ein Fortschritt ist, weil eigentlich zwei Stufen zusammengefasst sind, zeigt das charakteristische εἶτα ganz deutlich. Das λόγους ἀνελίττουσιν ergiebt sodann die spiralförmige, das κατευθύνουσι die gerade Bewegung. Die Sache ist demnach schon bei Proklus da, Dionysius brauchte nur noch »Bewegung« beizufügen. Übrigens hat Hermias, der Mitschüler des Proklus, die dreifache Seelenbewegung ausdrücklich, in Phaedr. p. 69 (ed. Ast 1810): τριττὴν κίνησιν δίδωσιν ὁ λόγος τῷ νῷ, τὴν κυκλικήν, τὴν ἑλικοειδῆ καὶ τὴν κατ' εὐθύ· τὴν μὲν κυκλικήν, ὅτε πρὸς ἑαυτὸν καθ' ἑαυτὸν ἐπιστρέφεται καὶ ἀκροθιγῶς τῶν ὑποκειμένων ἐπιδράττεται ... ἑλικοειδῆ δέ, ὅτε τῇ διανοίᾳ ἐφίησι καὶ ταύτην ἀνάγει πρὸς τὴν ἀληθῆ ἕξιν ... κατ' εὐθὺ δέ, ὅτε συνάγει καὶ τὴν δόξαν οὐ πρὸς ἐκείνην, ἀλλὰ τὰ περὶ ἐκείνην ἀναστρεφόμενος.

Die von Proklus an der behandelten Stelle genannten ἀκρότητες und ἑνότητες führen uns auf eine dem Proklus eigentümliche Lehre, welche sich bei Dionysius deutlich wiederspiegelt, wenn er sie auch nicht ihrem ganzen Inhalte nach sich angeeignet hat.

Proklus statuiert nämlich, was vorher mit dieser Bestimmtheit nicht geschehen war, ein über die Vernunft hinausgehendes Seelenvermögen. Er gelangt dazu durch folgende Schlussfolgerung: da Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann — die bekannten Verse des Empedokles werden in Tim. 232 C p. 561 citiert —, so kann das Göttliche nicht durch die Denkkraft erkannt werden, sondern nur durch eine über das Denken hinausgehende Kraft und diese Kraft ist, da das Göttliche identisch ist mit dem Einheitlichen (ἑνάδες = θεοί), das einheitliche Wesen der

Seele, modern gesprochen, das reine Selbstbewusstsein. Proklus nennt es nach einem Orakelwort ἄνθος τοῦ νοῦ (in Tim. 242 D p. 587), τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα (in Alcib. III, 105); dieses ἕν der Seele ist καὶ τοῦ ἐν αὐτῇ νοῦ κρεῖττον (in Tim. 229 C p. 553). Vergl. Hermias in Phaedr. p. 79: τὸ ἓν τῆς ψυχῆς, περὶ ὃ καὶ ὁ ἐνθουσιασμὸς γίνεται, p. 105. 107. Man könnte diese das ganze System beherrschende Lehre das Materialprinzip des Proklus nennen, wenn man zugleich sein treues Festhalten am Orakelwort und an der Überlieferung der Theologen als sein Formalprinzip bezeichnen wollte. De phil. chald. p. 3 (ed. Jahn) sagt er, wie im Übrigen nicht der Nus das Höchste sei, sondern die über den Nus hinausgehende Ursache, so sei auch in den Seelen nicht das νοερόν die höchste Wirksamkeit, sondern etwas Göttlicheres als der νοῦς, nämlich τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ[1]. Das einheitliche und geheimnisvolle Wesen Gottes (κρύφιον und ἑνοειδές), das an sich unerkennbar ist, kann nur durch das Einheitliche in der Seele erfasst werden. In Crat. p. 70: τῷ γὰρ ἄνθει τοῦ νοῦ καὶ τῇ ὑπάρξει τῆς οὐσίας ἡμῶν αὐτοῖς (sc. τοῖς πρωτίστοις τῶν ὄντων) συνάπτεσθαι πεφύκαμεν καὶ τῆς ἀγνώστου φύσεως αὐτῶν αἴσθησιν δι' ἐκείνων λαμβάνομεν, p. 51: τὰς γὰρ οὐσίας αὐτῶν (sc. τῶν θεῶν) ὡς ἀρρήτους καὶ ἀγνώστους μόνῳ τῷ ἄνθει τοῦ νοῦ θεωρεῖν καταλείπει.

Der Keim dieser Lehre liegt allerdings schon bei Plato, aber auch nur der Keim. Eine weitere Entwicklungsstufe bilden die obengenannten, von Jamblich eingeführten, einheitlichen oder priesterlichen Tugenden, κατὰ τὸ θεοειδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς; aber an der betreffenden Stelle des Olympiodor, die uns davon Kunde giebt, in Phaed. ed. Finckh p. 90 Nr. 143, wird bereits Jamblich mit Proklus zusammengefasst[2] und letzterem gehört sicher die genauere Formulierung dieser Lehre an.

---

[1] Vergl. dazu Jahns Bemerkung Nr. 77 p. 29 sq.
[2] Zeller S. 712 u. 816.

Instruktiv sind die Ausführungen des Proklus über die Arten der Erkenntnis de prov. et fato I, 37 sqq. Vorbereitung ist die animae purgatio immensurationis passionum, dann folgt die Begriffe bildende Denkthätigkeit; hierauf hebt sich der Geist in diskursivem Gange höher usque ad unum et usque ad insuppositum per omnes, ut est dicere, species, has quidem dividentem has autem resolventem, ex unoque multa facientem et e multis unum; eine vierte Art von Erkenntnis verzichtet auf alle resolutiones, compositiones, definitiones, demonstrationes und geschieht ἐπιβολαῖς i. e. adjectionibus simplicibus et velut autopticis et per se visivis. Weiter unten wird ἐπιβολῇ nochmals erklärt mit injectione vel intuitu et attactu intellectorum. Soweit nun, sagt er gehe die aristotelische Noetik, und sei hier zu Ende. Plato aber und vor ihm die Theologen feiern darüber hinaus cognitionem supra intellectum et μανίαν ut vere hanc divinam divulgant: ipsum aiunt imum animae, non adhuc hoc intellectuale, excitantem et hoc coaptantem uni[1]. Omnia enim simili cognoscuntur, sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum uniali.... Superintelligans (anima) et seipsam et illa ignorat, quo adjacens τὸ unum, quietem amat clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinsecus silentio ... Fiat igitur unum ut videat τὸ unum, magis autem ut non videat τὸ unum. Videns enim intellectuale videbit et non supra intellectum et quoddam unum intelliget et non τό autounum. Hanc divinissimam entis operationem animae aliquis operans, soli credens sibi ipsi, scilicet flori intellectus, et quietans seipsum non ab exterioribus motibus sed ab interioribus, deus factus, ut animae possibile[2], cognoscet solummodo qualiter dii indicibiliter cognoscunt singuli secundum τὸ unum quod sui ipsorum. De dec. dub. I, 176:

---

[1] Ein Beispiel, wie Proklus seine eigenen Gedanken Plato und den Theologen unterstellt!

[2] Cousin falsch: passibile.

etenim in nobis injacet aliquod secretum unius vestigium, quod et eo qui in nobis intellectu est divinius in quod et consummans anima et locans seipsam divina est et vivit divina vita, secundum quod et huic licitum.

Ähnlich ist der Gang in Alcib. III, 103 sq. Wenn man von unten mit der Erkenntnis anfängt, muss man vor allem die Menge fliehen und ihre irrigen Meinungcn, auch die trügerischen Sinneswahrnehmungen, die Phantasiegebilde und die vielgestaltigen und mannigfaltigen Vorstellungen, man muss sich aufschwingen zur ἐπιστήμη und dort die Menge der θεωρήματα zur Einheit zusammenfassen und sie mit Einem Bande umschlingen (via purgativa der Mystik). Dann aber geht es höher hinauf, die verschiedenen Zusammensetzungen und Trennungen und die vielartigen Übergänge werden abgestreift und die Seele wird versetzt ἐπὶ τὴν νοερὰν ζωὴν καὶ τὰς ἁπλᾶς ἐπιβολάς. Da tritt der Nus in Thätigkeit und zwar durch die der Seele zu teil werdende ἔλλαμψις (via illuminativa): hier schaut man das intelligible Wesen ταῖς ἁπλαῖς καὶ ἀμερίστοις ἐπιβολαῖς τὰ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ ἀμέριστα τῶν ὄντων ἐποπτεύοντες γένη. Endlich die via unitiva: nach dem πολυτίμητος νοῦς gilt es αὐτὴν τὴν ἄκραν ὕπαρξιν ἀνεγεῖραι τῆς ψυχῆς, καθ' ἣν ἕν ἐσμεν καὶ ὑφ' ἧς τὸ πλῆθος ἑνίζεται τὸ ἐν ἡμῖν. Wie wir am Welt-Nus teilhaben durch den in uns vorhandenen Nus, so haben wir teil am Ersten, bei dem alle Gnosis ist, durch τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα. Denn τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν, τὰ μὲν ἐπιστητὰ τῇ ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ νοητὰ τῷ νῷ, τὰ δὲ ἑνικώτατα μέτρα τῶν ὄντων τῷ ἑνί. Dies ist die höchste unserer Wirksamkeiten, durch sie werden wir ἔνθεοι, εἰς αὐτὴν συννεύσαντες τὴν ἕνωσιν ἡμῶν καὶ ἓν γενόμενοι καὶ ἑνοειδῶς ἐνεργήσαντες. Die Mahnung zu diesem seligen Leben der Einheit liegt symbolisch im Befehle des Sokrates μηδαμοῦ προσίεσθαι τὸ ἔξω πλῆθος.

Aus diesen proklischen Gedankengängen heraus und nur ihnen ist Dionysius völlig verständlich. DN. 1, 1 sagt

er, dass wir uns dem Unaussprechlichen und Unerkennbaren in unaussprechlicher und unerkennbarer Weise anschliessen (συναπτόμεθα) und zwar κατὰ τὴν κρείττονα τῆς καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοερᾶς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἕνωσιν[1]. Denn wie das nur durch die Vernunft Erkennbare dem Sinnlich-Wahrnehmbaren unfassbar und unanschaulich ist, und das Einfache und Unbildliche dem Gestalteten und Bildlichen, und die unfassbare und formlose Gestaltlosigkeit der unkörperlichen Dinge dem nach körperlichen Formen Gestalteten, nach demselben wahrhaftigen Schlusse liegt über die Wesenheit hinaus die überwesentliche Unbegrenztheit καὶ τῶν νοῶν (ὑπέρκειται) ἡ ὑπὲρ νοῦν ἑνότης καὶ πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἕν, ἄρρητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθόν, ἑνὰς ἑνοποιὸς ἁπάσης ἑνάδος, καὶ ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος. Den Gedanken, welchen Proklus so oft positiv darlegt, dass nämlich Gleichartiges nur durch Gleichartiges erkannt werden könne, bringt Dionysius hier in negativer Form, dass etwas dem Ungleichartigen gänzlich unfassbar sei; er bleibt ganz in der Negation und sagt deshalb zum Schlusse auch nicht, wodurch nun diese ἑνότης, dieses ἕν doch erfasst werden kann. Verraten aber hat er es gleich im Eingang: κατὰ τὴν κρείττονα — ἕνωσιν. DN. 1, 4 erklärt er, die Gottheit werde als Monas oder Henas gefeiert διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς

---

[1] Formell ist der Satz gebildet nach proklischen Wendungen wie Pl. Th. IV, 9 p. 194: οὐ γὰρ διὰ νοήσεως οὐδὲ διακρίσεως ὅλως ἡ μύησις ἀλλὰ διὰ τῆς ἑνιαίας καὶ πάσης γνωστικῆς ἐνεργείας κρείττονος σιγῆς, de prov. et fato I, 30: sobrietate meliorem maniam sumentem coaptari diis ipsis. Hermias in Phaedr. p. 108: αὗται αἱ εἰρημέναι μανίαι κρείττους εἰσὶ τῆς σωφρονούσης ψυχῆς. Plotin, Enn. VI, 7, 35: καὶ ἔστιν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. Schon Philo nennt leg. alleg. III, 26 (I, 103) den göttlichen Rausch nüchterner als die Nüchternheit. De myst. 3, 25 p. 158: die Ekstase verleiht τῆς παρ' ἀνθρώποις σωφροσύνης τιμιώτερα ἀγαθά. Vergl. noch M. Th. 1, 3: κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενοι. DN. 7, 1: κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν. In Tim. 229 C p. 335: das ἕν der Seele ist τοῦ ἐν αὐτῇ νοῦ κρεῖττον.

ὑπερφυοῦς ἀμερίας, ἐξ ἧς ὡς ἑνοποιοῦ δυνάμεως ἑνιζόμεθα καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἕνωσιν (vergl. damit obige Proklusstelle in Alcib. III, 105: καθ' ἣν ἕν ἐσμεν καὶ ὑφ' ἧς τὸ πλῆθος ἑνίζεται τὸ ἐν ἡμῖν).

Wie Dionysius auch da, wo er einen Plotin'schen Gedanken zum Ausdruck bringt, ganz unwillkürlich wieder zur Gedankenwelt und zur Terminologie des Proklus greift, lässt sich an einer lehrreichen Stelle zeigen:

Enn. VI, 7, 35	DN. 7, 1
καὶ τὸν νοῦν τοίνυν δεῖ τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ᾗ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δέ, ᾗ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον ἑώρα μόνον καὶ ὁρῶν ὕστερον καὶ νοῦν ἔσχε καὶ ἕν ἐστι.	δέον εἰδέναι τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν ἔχειν τὴν μὲν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει, τὴν δὲ ἕνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν, δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ.

Hier kommt nämlich die ἕνωσις ὑπεραίρουσα τὴν τοῦ νοῦ φύσιν, welche 7, 3 kürzer ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις genannt wird, aus der proklischen Theorie von der über den νοῦς hinausgehenden »einheitlichen« Seelenkraft. Plotin stellt der einen Kraft, durch welche der Nus das in ihm Befindliche (d. h. das Intelligible, wie D. es ausdrückt) schaut, die andere Kraft gegenüber, durch welche der Nus das Transcendente in einem intuitiven Akte schaut und durch welche er ἕν ist. Dionysius aber bezeichnet diese zweite über die Natur des Nus hinausgehende Kraft selber als ἕνωσις, durch welche das συνάπτεσθαι erfolgt. Proklus zählt nämlich Pl. Th. I, 3 p. 6 als drei über dem Körperlichen stehende αἰτίαι und μονάδες auf: ψυχήν — νοῦν — καὶ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν. Damit ist also das Vermögen gemeint, das er sonst als ἄνθος τοῦ νοῦ bezeichnet, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα (in Alcib. III, 105).

Wie schon bemerkt, hat Dionysius die proklische Lehre vom »Einheitlichen« sich nicht dem ganzen Inhalte nach angeeignet. Beide sind freilich darin einig, dass es eine doppelte

ἑνάς oder μονάς giebt, eine metaphysische und eine psychologische, und dass erstere nur durch letztere erfasst werden kann. Während aber Pr. unter dem »Einheitlichen« ein über den νοῦς hinausgehendes eigenes Vermögen versteht, welches in der Seele beim gewöhnlichen Zustande gleichsam schlummert und erst beim mystischen Schauen aufgeweckt und in Thätigkeit gesetzt wird, ist es für D. eben die Ineinsfassung der verschiedenen, sonst getrennten Seelenkräfte (DN. 1, 1 u. 4, 9), gleichsam die Summe der Seelenkräfte in Einem Brennpunkte vereinigt, die Quintessenz der Seelenvermögen, die aber doch wieder zur ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις wird.

Die dionysischen Ausführungen über das Einheitliche beim mystischen Schauen und über das Aufhören jeglicher Thätigkeit, der geistigen wie der sinnlichen, erscheinen vielfach noch als Steigerungen und Häufungen proklischer Gedanken. Eine Kumulation wie DN. 4, 9: ὡς ἑνοειδῆ γενομένην ἑνοῦσα ταῖς ἑνιαίως ἡνωμέναις δυνάμεσι wird man auch bei Proklus vergebens suchen, von Plotin gar nicht mehr zu reden. Hier weiss der Christ den Neuplatoniker zu überbieten. EH. IV, 3, 3: die Gesänge aus der Schrift bei der Ölweihe ἑστιῶσι τοὺς πανιέρους ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασιν ἀποπληροῦσαι τὸ ἑνοειδὲς αὐτῶν τοῦ ἑνὸς καὶ ἑνοποιοῦσαι. DN. 1, 4: νῦν δὲ ὡς ἡμῖν ἐφικτὸν οἰκείοις μὲν εἰς τὰ θεῖα συμβόλοις χρώμεθα κἀκ τούτων αὖθις ἐπὶ τὴν ἁπλῆν καὶ ἡνωμένην τῶν νοητῶν θεαμάτων ἀλήθειαν ἀναλόγως ἀνατεινόμεθα καὶ μετὰ πᾶσαν τὴν καθ' ἡμᾶς τῶν θεοειδῶν νόησιν ἀποπαύοντες ἡμῶν τὰς νοερὰς ἐνεργείας εἰς τὴν ὑπερούσιον ἀκτῖνα κατὰ τὸ θεμιτὸν ἐπιβάλλομεν, ἐν ᾗ πάντα τὰ πέρατα πασῶν τῶν γνώσεων ὑπεραρρήτως προϋφέστηκεν, ἣν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατὸν οὔτε εἰπεῖν οὔτε ὅλως πως θεωρῆσαι διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ἐξῃρημένην εἶναι καὶ ὑπεράγνωστον. 1, 5: κατὰ πάσης νοερᾶς ἐνεργείας ἀπόπαυσιν ἡ τοιάδε γίγνεται τῶν ἐκθεουμένων νοῶν πρὸς τὸ ὑπέρθεον φῶς ἕνωσις. 4, 11: ὅταν ἡ ψυχὴ θεοειδὴς (= ἑνοειδής) γενομένη δι' ἑνώσεως ἀγνώστου ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλῃ ταῖς ἀνομμάτοις ἐπιβολαῖς. Vergl. damit Pl. Th.

I, 25 p. 61: δεῖ γὰρ οὐ γνωστικῶς οὐδὲ ἀτελῶς τὸ ἀγαθὸν ἐπιζητεῖν ἀλλ' ἐπιδόντας ἑαυτοὺς τῷ θείῳ φωτὶ καὶ μύσαντας οὕτως ἐνιδρύεσθαι τῇ ἀγνώστῳ καὶ κρυφίῳ τῶν ὄντων ἑνάδι. DN. 7, 3: καὶ ἔστιν αὖθις ἡ θειοτάτη θεοῦ γνῶσις ἡ δι' ἀγνωσίας γιγνωσκομένη κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν ὅταν ὁ νοῦς τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφεὶς ἑνωθῇ ταῖς ὑπερφαέσιν ἀκτῖσιν, ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνήτῳ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος. Ep. 1 wird erklärt, dass diese ἀγνωσία nicht κατὰ στέρησιν zu verstehen sei, sondern ὑπεροχικῶς.

Auch Dionysius kennt ein Sehen durch Nichtsehen, wie Plotin und Proklus, Ep. 5: ἰδεῖν αὐτῷ τῷ μὴ ὁρᾶν. M. Th. 2: δι' ἀβλεψίας ἰδεῖν αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν. Aber selbst hier noch Steigerung und Häufung! Er veranschaulicht M. Th. 1, 3 und Ep. 5 den Vorgang im Anschluss an Philo bezw. Gregor von Nyssa am θεῖος γνόφος, in welchen Moses gelangte (Exod. 20, 21) und er betont, wie die beiden Genannten, nachdrücklichst, dass auch das mystische Schauen kein völliges Begreifen Gottes involviert, da dieses unmöglich ist. In diesem Sinne ist Gott ἀθέατος. Der Kürze halber sei wieder auf Th. Qu.-Schr. 1898 S. 397—420 verwiesen, namentlich S. 410 und 416 ff.

Der ganze Verlauf des mystischen Aufstieges, welcher mit Vision und Ekstase endigt, wird M. Th. 1, 1 in Form einer Aufforderung an den Adressaten geschildert: σὺ δὲ τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα, καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς ἀναχθήσῃ [1].

---

[1] Bei Mausbach, Christentum und Weltmoral 1897 heisst es S. 25: „Seine (des Dionysius) Mystik gipfelt nicht, wie die Plotins, in dem bewusstlosen ekstatischen Einswerden mit Gott hienieden, sondern in

Wenn Zeller S. 817 und 823 sagt, dass Proklus der Vereinigung mit der Gottheit nicht so sicher ist und auf die Möglichkeit dieser Vereinigung nicht ebenso fest vertraut wie Plotin, und wenn er darin einen beachtenswerten Unterschied findet, so sieht man keinen rechten Grund zu dieser Behauptung ein. Zeller versäumt es auch, nähere Anhaltspunkte anzugeben. Wie wir oben gesehen haben, regt sich auch bei Plotin etwas wie ein schwermütiger Zweifel. Daraus aber, dass Proklus die Einigung mit dem Urwesen als Sache des Glaubens bezeichnet, darf jene Folgerung jedenfalls nicht gezogen werden. Denn dieser Glaube verleiht nach Proklus nicht einen geringeren, sondern einen höheren Grad von Sicherheit als das Wissen. Pl. Th. I, 25 p. 61 sagt er, diese Art des Glaubens (τοιοῦτον τῆς πίστεως γένος) stehe über der vernünftigen Erkenntnis (πρεσβύτερόν ἐστι τῆς γνωστικῆς ἐνεργείας) und zwar nicht bloss bei uns, sondern auch bei den Göttern und durch ihn seien alle Götter mit einander vereint und gruppieren ihre Kräfte und Emanationen um Ein Zentrum. Dieser Glaube entbehre freilich des Wissens und der Wahrheit, aber nur deshalb, weil er höhere Wahrheiten vermittele: ἅπασαν ὑπεραίρει γνῶσιν καὶ κατ' αὐτὴν ἄκραν τὴν ἕνωσιν[1] συνάπτει τὰ δεύτερα τοῖς πρώτοις. Die fides theologica ist schliesslich συναφὴ καὶ ἕνωσις, wie es p. 62 noch heisst. Vergl. damit diony-

---

der jenseitigen, übernatürlichen Anschauung Gottes." Hätte Mausbach damit Recht, dann wären die Ausserungen des D. an den angeführten Stellen inhaltslose Sprüche. Für D. ist, wie für Gregor von Nyssa, die mystische Gottesschau hienieden eine Anticipation der Anschauung Gottes im Jenseits. Vergl. Th. Qu.-Schr. 1898 S. 418 f.

[1] In Crat. p. 65 findet sich ebenfalls die ἄκρα ἕνωσις. Auch Dionysius sagt EH. III, 3, 13, bei der Eucharistie finde eine κατ' ἄκρον ἕνωσις statt (III, 3, 12: κατ' ἄκρον ἑνώσας). Pseudo-Justin spricht Expos. fidei c. 10 von einer ἄκρα ἕνωσις mit Bezug auf die beiden Naturen in Christus; ähnlich heisst es im Briefe des Apollinarios an Diodor. Die Wendung gehörte »zur apollinaristischen Schulsprache« (Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols 1879 S. 98).

sische Wendungen wie DN. 2, 9: πρὸς τὴν ἀδίδακτον καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἕνωσιν καὶ πίστιν, 7, 4: ὁ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἑνωθείς.

Auch auf das häufige ὡς ἐφικτόν u. ä. darf man sich nicht berufen; denn dasselbe zieht nicht die Möglichkeit der Einigung in Zweifel, sondern es geht aus mystischer Vorsicht und Scheu vor zu gewagten Behauptungen hervor und deutet an, dass es auch bei der mystischen Einigung noch verschiedene Grade giebt, welche von der jeweiligen Disposition abhängen. Solche Wendungen finden sich schon bei Philo und Plotin.

Das einheitliche, über dem Nus liegende Seelenvermögen bezeichnet Proklus an den verschiedenen bereits genannten Stellen als ἄνθος und ἀκρότης der Seele. Pl. Th. I, 3 p. 6: τὴν δὲ ἀκρότητα τοῦ νοῦ καί, ὥς φασι, τὸ ἄνθος καὶ τὴν ὕπαρξιν συνάπτεσθαι πρὸς τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων καὶ διὰ τούτων πρὸς αὐτὴν τὴν πασῶν τῶν θείων ἑνάδων ἀπόκρυφον ἕνωσιν. Dieses höchste Seelenvermögen passt sich also den göttlichen Henaden an und durch sie wird die Vereinigung mit dem ἕν, dem Ur-Einen, vermittelt. Wie das ἑνιαῖον im Menschenwesen Höhepunkt und Blüte des Nus ist und über ihn hinausgeht, so die Henaden in der Welt des Seienden überhaupt: sie sind Höhepunkt und Blüte und führen über das Seiende hinaus, in Parm. VI, 16: ὑπερούσιοι αἱ ἑνάδες αὗται καί, ὥς φησί τις[1], ἄνθη καὶ ἀκρότητες. Eine andere proklische Stelle, welche von den Henaden handelt, verwertet Dionysius für den Hervorgang der zweiten und dritten göttlichen Person.

[1] Im cod. Paris. 1885 bemerkt dazu eine irregeleitete Hand: σημείωσαι τοῦ μεγάλου Διονυσίου. Das Verhältnis ist gerade umgekehrt. Wer der τὶς ist, lässt sich nicht sagen; weiter oben in der Stelle aus der Pl. Th. beruft er sich auf mehrere (ὥς φασι). Wie wir schon gesehen, stammt das ἄνθος aus den sog. chaldäischen Orakeln.

De mal. subs. I, 214.	DN. 2, 7.
Si autem . . . nihil aliud entes quam entium unitates . . . et summitates, si velis, et velut flores et supersubstantialia lumina.	ὁ δὲ Ἰησοῦς καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς θεογόνου θεότητος, εἰ οὕτω χρὴ φάναι, βλαστοὶ θεόφυτοι καὶ οἷον ἄνθη καὶ ὑπερούσια φῶτα[1].

Die proklischen *ἀκρότητες* erscheinen bei D. als Engel, CH. 1, 3: *τὰς ἁπλᾶς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ἀκρότητας*; über ihnen steht die *θεαρχικὴ ἀκρότης* (EH. II, 3; 4). M. Th. 1, 1 will er *ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων ἀκροτάτην κορυφὴν* aufgeführt werden; 1, 3 häufen sich die *ἀκρότητες*: *πᾶσαν πασῶν ἁγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσι . . . ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τῶν θείων ἀναβάσεων φθάνει . . . ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι τῶν ἁγιωτάτων αὐτοῦ τόπων ἐπιβατεύουσα*. Der Genuss der Eucharistie bewirkt *ἀκροτάτη θέωσις*, der Empfänger ist *πρὸς τὸ τοῦ κατ᾽ αὐτὸν θεοειδοῦς ἄκρον ἐν παντελέσι καὶ τελειωτικαῖς θεώσεσιν ἀνηγμένος* (EH. III, 3, 7). An der berühmten und vielbesprochenen Stelle DN. 3, 2 heisst Petrus *ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης*[2].

In Gott selbst ist die »Einheit« noch gesteigert zur »Übereinheit«, DN. 2, 1: *ὑπερηνωμένη ἑνάς*. Durch die Ungeteiltheit der überragenden göttlichen Einheit *πάντα ἑνικῶς συνῆκται καὶ ὑπερήνωται* (DN. 13, 3). Wie Gott an sich ist, das ist *καὶ αὐτὴν ὑπεραῖρον τὴν ἕνωσιν* 5, 1. Auch die Plotin'sche »Vereinfachung« ist im Laufe der Zeit zur »Übervereinfachung« geworden. Schon de myst. 7, 2 p. 251 heisst es von Gott:

---

[1] Darauf macht Stiglmayr aufmerksam im Hist. Jahrb. 16 (1895) S. 723. In der Anmerkung verweist er dann auf die Coincidenz von M. Th. 3: *τὰ ἐγκάρδια τῆς ἀγαθότητος φῶτα* mit de mal. subst. I, 259: velut cordiale bonitatis lumen. Zur Ergänzung sei an de myst. 2, 7 p. 84 erinnert, wo gesagt wird, dass bei der Erscheinung einer geläuterten Seele *τὸ ἐγκαρδιαῖον αὐτῆς φῶς* gesehen werde.

[2] *Κορυφὴ* und *ἀκρότης* sind auch bei Proklus Korrelate. In Parm. IV, 17: *καθάπερ τὰ δένδρα ταῖς ἑαυτῶν κορυφαῖς ἐνίδρυνται τῇ γῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ θεῖα ταῖς ἑαυτῶν ἀκρότησιν ἐνερρίζωνται τῷ ἑνί*. Vergl. übrigens schon Plato Legg. XII, 964 E: *ἐν ἄκρᾳ κορυφῇ*. Er gebraucht auch schon *κορυφαῖος* für den hervorragenden Vertreter einer Sache, den Anführer, Theaet. 173 C (= Proklus de prov. et fato I, 60).

καθ' ἑαυτὸν ὑπερήπλωται . . . ὑπερηπλωμένος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ δυνάμεών τε καὶ στοιχείων. Häufig dann bei Pr. und D.; J. Th. c. 141 heisst es von der erleuchtenden Vorsehung: παντελῶς ὑπερήπλωται τῶν ἐλλαμπομένων; in Alcib. III, 203 sq.: ἡ πηγὴ τῶν ὅλων ἀγαθῶν ὑπερήπλωται παντὸς τοῦ καλοῦ. Dem entsprechend sagt D. CH. 9, 3, die menschlichen Irrgänge dürfe man nicht der göttlichen Vorsehung zur Last legen; die Disposition derer, welchen die vorsehende Erleuchtung zu teil werde, sei eben verschieden und verschieden deshalb auch der Erfolg καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐχούσης καὶ ὑπερηπλωμένης πηγαίας ἀκτῖνος. Auch der göttliche Logos πάσης ἁπλότητος ὑπερήπλωται (DN. 7, 4). Die Sonne ist ein Bild der göttlichen Güte: πάντα φωτίζει καὶ ὑπερηπλωμένον ἔχει τὸ φῶς (D. N. 4, 4). Proklus sagt in Parm. V, 116: χρόνου παντὸς ὑπερήπλωται und Dion. DN. 13, 1: παντὸς πέρατος ὑπερηπλωμένον. Vergl. noch in Crat. p. 65, DN. 5, 9.

Wie ein roter Faden zieht sich der Gedanke der Vereinfachung, der Einheit und Vereinigung, der Rückkehr aus der geteilten Vielheit zur ungeteilten Einheit durch das proklische und dionysische System und kommt in ungezählten Wendungen zum Ausdruck. Schon das Bisherige enthält genügend Belege. Auf Weiteres darf jetzt noch hingewiesen werden. DN. 7, 4 sagt Dionysius, dass jede Erkenntnis eine Vereinigung des Erkennenden mit dem Erkannten bedeute, wer also die Wahrheit erkennt, wird mit ihr vereinigt; diese Wahrheit ist durchaus einfach: ἡ ἁπλῆ καὶ ὄντως οὖσα ἀλήθεια; der Irrtum aber, von dem man durch die Wahrheit befreit wird, ist bunt und vielgestaltig: τῆς περὶ τὴν παντοδαπῆ τῆς πλάνης ποικιλίαν φορᾶς διὰ τῆς ἁπλῆς ἀληθείας ἠλευθερωμένον. Die ἀληθογνωσία der Christen ist ἑνιαία, einfacher und göttlicher als die andere, oder vielmehr: αὐτὴν εἶναι τὴν μόνην ἀληθῆ καὶ μίαν καὶ ἁπλῆν θεογνωσίαν. Vergl. damit in Crat. p. 104 sq.: και ἡ μαντικὴ τὴν ἁπλότητα τῆς ἀληθείας ἐκφαίνουσα τὴν τοῦ ψεύδους ποικιλίαν ἀναιρεῖ, p. 109: ὁ Μουσηγέτης τὴν ἀλήθειαν ἐκφαίνει ταῖς ψυχαῖς κατὰ μίαν ἁπλό-

τητα νοεράν, αἱ δὲ Μοῦσαι τὰς ποικίλας ἡμῶν ἐνεργείας τὰς εἰς τὸ ἕν τὸ νοερὸν ἀναγούσας τελειοῦσιν. Nach Plato Crat. 405 C ist nämlich τὸ ἀληθές und τὸ ἁπλοῦν identisch.

An der schon besprochenen Stelle in Alcib. III, 103 sqq. verlangt Proklus vom Philosophen, er müsse den ζωαί, den μεριστὰ καὶ ποικίλα τῆς ζωῆς εἴδη entfliehen und sich zur Einheit aufschwingen. Ganz konsequent. Wenn die Seele in den Körper herabsteigt, verlässt sie die Einheit καὶ αὐτῇ περιέφυσαν ἐκ τοῦ παντὸς καὶ ζωαὶ πολυειδεῖς καὶ χιτῶνες ποικίλοι (in Alcib. III, 75). Diese ziehen die Seele ins Materielle hinein und hindern sie am Schauen des Seienden. Will sie also diese Schau erreichen, dann muss sie sich dieser geteilten Lebensformen entschlagen. Wer aus der besten Lebensform heraustritt (ἔκβασις ἀπὸ ἀρίστης ζωῆς), kommt in die zunächst weiter abwärts liegende der Ehrsucht, und beim Aufstieg wird er von dieser zuletzt gereinigt (in Alcib. II, 296). Daher habe Plato die φιλοτιμία als ἔσχατον χιτῶνα der Seelen bezeichnet[1]. Ihr unterliegen viele, welche Geld und Vergnügen verachten. Wenn wir uns also aufschwingen καὶ ἀποδυομένοις τὰ πάθη καὶ τοὺς χιτῶνας, οὓς κατιόντες προσειλήφαμεν, ἔσχατος χιτών ἐστι ἀποδυτέος ὁ τῆς φιλοτιμίας. ἵνα γυμνοί τε, ὥς φησι τὸ λόγιον, γεγονότες ἑαυτοὺς τῷ θεῷ προσιδρύσωμεν . . . ταῖς θείαις ζωαῖς ἑαυτοὺς ἐξομοιώσαντες. Die Gewänder versinnbilden also die Leidenschaften und geteilten Lebensformen, welche abgestreift werden müssen, wenn man aufwärts strebt und zur Einheit gelangen will. So Proklus. Und siehe da, auch Dionysius findet EH. II, 3, 5 in der Zeremonie des Taufritus, bei welcher der Täufling γυμνὸς καὶ ἀνυπόδητος nach Westen

[1] In dieser Form ist der Gedanke bei Plato nirgends zu finden. Proklus legt wieder einmal seine Gedanken Plato unter. Vergleiche Plotin Enn. I, 1, 12: ἡ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωρισμὸς οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἅπαντος τοῦ προστεθέντος· καὶ γὰρ ἐν τῇ γενέσει ἡ προσθήκη.

schaut[1] und unter Handbewegung und dreimaligem Hauchen die Abrenuntiation spricht und dann nach Osten gewandt das Glaubensbekenntnis ablegt, den Gedanken symbolisiert, der, welcher eine gewisse Gemeinschaft mit dem ἕν erlangt habe, dürfe nicht μεριστὰς ἔχειν ζωάς . . . τὸν προσιόντα τὴν οἷον προτέραν ζωὴν ἀνεκδύσασα καὶ μέχρι τῶν κατ' ἐκείνην ἐσχάτων σχέσεων ἀπολύσασα; der Täufling legt das Versprechen ab τῆς πρὸς τὸ ἓν ὁλικῆς συννεύσεως ἑνοειδοῦς γενομένου; wenn er anhaltend nach dem Einen aufstrebt und die entgegengesetzten Leidenschaften tötet, dann τὸ ἀναλλοίωτον ἴσχει τὰ νοερὰ τῆς θεοειδοῦς ἕξεως.

Mit dieser Deutung des Taufritus steht Dionysius wieder allein in der ganzen patristischen Litteratur. Cyrill von Jerusalem findet zwar in der Entkleidung das Ablegen der bösen Neigungen und Gewohnheiten symbolisiert[2], eine Beziehung auf die »Einheit« kennt er nicht. Manche Väter wie Origenes und Gregor von Nyssa erklären die χιτῶνες δερμάτινοι, welche Gott dem ersten Menschenpaare vor der Vertreibung aus dem Paradiese verfertigte (Gen. 3, 21), als »schwere irdische Leiber« d. h. als die Verderbnis des bis dahin verklärten Leibes[3]. Gregor von Nyssa redet auch von der »Entfernung der erdhaften Hüllen«[4], aber eine Rückkehr vom Vielfältigen zum Einen und Einheitlichen kennt er nicht.

Es ist evident, dass die dionysische Allegorese auf proklischen Gedanken basiert. Philo und Plotin genügen zur

---

[1] Der Westen galt von jeher als Sitz finsterer Mächte. Vergl. dazu Proklus in Tim. 24 D p. 55: πόλεμον παραδίδωσι τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς ὑλικοὺς δαίμονας, οὓς τῇ δύσει προσῳκείωσεν· ἐπεὶ καὶ ἡ δύσις, ὡς ἔλεγον Αἰγύπτιοι, τόπος ἐστὶ δαιμόνων κακωτικῶν. Siehe auch Lobeck, Aglaophamus p. 915.

[2] Stiglmayr in der Zeitschr. f. kath. Th. 1898 S. 265. — Schon der heil. Paulus spricht Kol. 2, 11 vom „Ausziehen des Fleischesleibes" bei der Taufe, legt aber dann, wie auch anderwärts, in seiner Symbolik den Nachdruck auf das Untertauchen und Heraussteigen aus dem Wasser, welche beiden Vorgänge mit dem Begräbnis und der Auferstehung Christi verglichen werden.

[3] Diekamp, Die Gotteslehre des heil. Gregor von Nyssa S. 39.

[4] Diekamp, a. a. O. S. 86.

Erklärung nicht. Interessant ist die Allegorie der Nacktheit bei Philo leg. alleg. II, 15 sq. (I, 76 sq.) im Anschluss an Gen. 2, 25. Sie bezeichnet fürs erste den neutralen Seelenzustand; nackt ist der Geist, welcher weder von Schlechtigkeit noch von Tugend umgeben ist, sondern von beiden entblösst ist, wie die Kindesseele; denn Tugenden wie Laster sind ἐσθήματα ψυχῆς. Ausserdem giebt es noch zwei Arten von Nacktheit: die gute besteht darin, dass die Seele von allen Lastern und Leidenschaften frei ist; die gottliebende Seele entkleidet sich des Leibes und seiner Liebhabereien, sie entflieht weit fort und gewinnt Halt und Festigkeit in den vollkommenen Sätzen der Tugend. Deshalb betritt der Hohepriester das Allerheiligste nicht im langen Gewande (Levit. 16, 1 ff.), sondern τὸν τῆς δόξης καὶ φαντασίας ψυχῆς χιτῶνα ἀποδυσάμενος. Die entgegengesetzte Nacktheit aber besteht in der Hinwegnahme der Tugend, ὅταν ληραίνῃ καὶ παρανοῇ ἡ ψυχή[1]. De migr. Abr. 35 (I, 466) sagt er: τὸν ἡμέτερον νοῦν ἀποδυσάμενον σῶμα, αἴσθησιν, λόγον, δίχα τούτων γυμνὸν δύνασθαι τὰ ὄντα ὁρᾶν.

Plotin sagt Enn. I, 6, 7: »Man erreicht es (sc. das Gute), wenn man nach dem Oberen aufsteigt, sich zu ihm hinwendet und das ablegt, was man beim Herabkommen angelegt hatte, wie ja auch diejenigen, die zur allerheiligsten Handlung der Mysterien sich anschicken, der Reinigung bedürfen, ihre Kleider ablegen und im Untergewande herangehen, so lange bis man bei dem Hinaufsteigen allem ausgewichen ist, was dem Göttlichen fremd ist, und mit seinem alleinigen Selbst auch das Göttliche in seiner Alleinheit schaut als lauter einfach und rein.« Vergl. noch VI, 9, 9: »Man muss alles andere ablegen, in diesem (sc. dem Spender wahren Lebens) allein stehen und dies allein werden, nachdem wir alle irdischen Hüllen abgestreift haben; darum müssen wir eilen von hier fortzukommen und unwillig

---

[1] Vergl. auch Siegfried, Philo von Alexandria S. 189.

sein über unsere Fesseln, damit wir mit unserm ganzen Wesen ihn umfangen und keinen Teil mehr an uns haben, mit dem wir nicht an Gott hangen.«

In der ersteren Stelle des Plotin kommt der Zusammenhang dieser Gedanken mit den Mysterien deutlich zum Ausdruck. Dasselbe sagt auch Proklus Pl. Th. I, 3, p. 7: *συννεύουσα γὰρ εἰς τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν καὶ τὸ κέντρον συμπάσης ζωῆς καὶ τὸ πλῆθος ἀποσκευαζομένη καὶ τὴν ποικιλίαν τῶν ἐν αὐτῇ παντοδαπῶν δυνάμεων, ἐπ' αὐτὴν ἄνεισι τὴν ἄκραν τῶν ὄντων περιωπὴν καὶ ὥσπερ ἐν ταῖς τῶν τελετῶν ἁγιωτάταις φασὶ τοὺς μύστας τὴν μὲν πρώτην πολυειδέσι καὶ πολυμόρφοις τῶν θεῶν προβεβλημένοις γένεσιν ἀπαντᾶν, εἰσιόντας δὲ ἀκλινεῖς καὶ ταῖς τελεταῖς πεφραγμένους αὐτὴν τὴν θείαν ἔλλαμψιν ἀκραιφνῶς ἐγκολπίζεσθαι καὶ γυμνίτας (ὡς ἂν ἐκεῖνοι φαῖεν) τοῦ θείου μεταλαμβάνειν, τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον καὶ ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν ὅλων.*

Auch bei den Engeln erklärt D. CH. 15, 3 das *γυμνὸν καὶ ἀνυπόδητον* als das *καθαρεῦον τῆς τῶν ἐκτὸς προσθήκης καὶ τὸ πρὸς τὴν ἁπλότητα τὴν θείαν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιωτικόν.* Pr. sagt J. Th. c. 209: *πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα κάτεισι μὲν προσθέσει χιτώνων ἐνυλοτέρων, συνάγεται δὲ τῇ ψυχῇ δι' ἀφαιρέσεως παντὸς τοῦ ἐνύλου . . . . καὶ γὰρ ἐκείνη κάτεισι μὲν ἀλόγως ἀλόγους προσλαβοῦσα ζωάς, ἄνεισι δὲ ἀποσκευασαμένη πάσας τὰς γενεσιουργοὺς δυνάμεις.* Erwähnt sei noch, dass die plotinische *φυγὴ μόνου πρὸς μόνον* (Enn. VI, 9, 11) auch bei Proklus erscheint, in Tim. 65 D p. 152: *ἵνα μόνος τις τῷ θεῷ μόνῳ συνῇ.*

Übernimmt nach Dionysius jeder Christ durch das Taufgelübde die Verpflichtung zum einheitlichen Leben, so reicht die Aufgabe der *ἑνιαῖοι μοναχοί* noch weiter. Schon in ihrem Namen liegt der Ausdruck *τῆς ἀμερίστου καὶ ἑνιαίας ζωῆς, ὡς ἑνοποιούσης αὐτοὺς ἐν ταῖς τῶν διαιρετῶν ἱεραῖς συμπτύξεσιν, εἰς θεοειδῆ μονάδα καὶ φιλόθεον τελείωσιν* (EH. VI, 1, 3). Von ihnen wird verlangt *τῶν μεριστῶν οὐ μόνον ζωῶν, ἀλλὰ μὴν καὶ φαντασιῶν ἀποταγή*, darin besteht ihre *φιλοσοφία* (VI, 3, 2.

Vergl. ζωαί und φαντασίαι beim philosophischen Aufstieg in Alcib. III, 103 sq.). Wenn es dann weiter heisst: ὡς πρὸς τὸ ἓν αὐτῶν ὀφειλόντων ἑνοποιεῖσθαι καὶ πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι καὶ πρὸς τὴν ἱερατικήν, ὡς θεμιτόν, ἀπομορφοῦσθαι ζωήν, so klingen die jamblichisch-prokliscben ἀρεταὶ ἱερατικαὶ ἡ ἑνιαῖαι mit christlichen Gedanken (»priesterliches Leben«) durcheinander; vergl. EH. 1, 2: wir werden durch die Mannigfaltigkeit der Symbole ἱεραρχικῶς aufgeführt ἐπὶ τὴν θεοειδῆ θέωσιν, θεόν τε καὶ θείαν ἀρετήν[1]. Die Mönche erlangen so eine gewisse τελεστικὴ χάρις, eine νοερὰ θεωρία καὶ κοινωνία (V, 1, 3), stehen aber doch dem Volke wieder näher (Ep. 8, 1).

EH. 3, 1 wird erklärt, warum die Eucharistie in besonderer Weise κοινωνία und σύναξις heisse, da doch jede Weihehandlung zur Vereinigung und Vergottung führe: ἑκάστης ἱεροτελεστικῆς πραγματείας καὶ τὰς μεριστὰς ἡμῶν ζωὰς εἰς ἑνοειδῆ θέωσιν συναγούσης καὶ τῇ τῶν διαιρετῶν θεοειδεῖ[2] συμπτύξει τὴν πρὸς τὸ ἓν κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν δωρουμένης. Es findet bei derselben, wie wir oben schon sahen, eine κατ' ἄκρον ἕνωσις statt (III, 3, 13). Auch der Friedenskuss bei der eucharistischen Feier erinnert daran, dass es nicht erlaubt ist πρὸς τὸ ἓν συνάγεσθαι καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς μετέχειν εἰρηναίας ἑνώσεως τοὺς πρὸς ἑαυτοὺς διῃρημένους; denn wenn wir von der Schau und Erkenntnis des Einen erleuchtet zur eingestaltigen und göttlichen Versammlung vereint worden sind, sollten wir nicht mehr ἐπὶ τὰς μεριστὰς καταπίπτειν ἐπιθυμίας; der Friedenskuss befiehlt also τὴν ἑνοειδῆ καὶ ἀδιαίρετον ζωήν (III, 3, 8).

---

[1] Wenn D. Ep. 9, 2 schreibt: διὸ καὶ οἱ θεολόγοι τὰ μὲν πολιτικῶς καὶ ἐννόμως ἐπισκοποῦσι, τὰ δὲ καθαρτικῶς καὶ ἀχράντως, so erkennt man deutlich darin die Nachwirkung der politischen und kathartischen Tugenden eines Porphyr, Jamblich und Proklus, von denen oben die Rede war. Vergl. übrigens schon Plotin Enn. I, 2, 3.

[2] Wie für Proklus, so ist auch für Dionysius ἑνοειδής identisch mit θεοειδής. EH. VII, 3, 11: εὐπρεπέστερα καὶ ἑνοειδέστερα κάλλη = φανότερα καὶ θεοειδέστερα θεάματα. Vergl. auch EH. II, 3, 5.

Dionysius schwelgt förmlich in Einheit und Vereinigung. EH. 1, 1: συμπτύσσει τὰς πολλὰς ἑτερότητας καὶ εἰς ἑνοειδῆ καὶ θείαν ἀποτελειώσας ζωήν; 1, 3: ἡ τῆς ἑνοειδοῦς τελειώσεως ἔνθεος μέθεξις αὐτοῦ τοῦ ἑνὸς ὡς ἐφικτόν; II, 3, 50: πρὸς τὸ ἓν ἑνιαίως ἐπιστρεφόμενος; DN. 1, 3: τῶν ἁπλουμένων ἁπλότης καὶ τῶν ἑνιζομένων ἑνότης; 2, 4: κατὰ μέθεξιν ἀνάλογον τοῖς μετέχουσι τῆς πάντων ὑπερηρμένης ἑνώσεως u. s. w.

Stiglmayr ist demnach vollständig im Rechte, wenn er in der Anzeige von Parkers Repristinationsversuch nach einem kurzen Hinweise darauf, dass die auf die Einheit sich beziehenden Ausdrücke bei D. mindesten 400 mal in den mannigfachsten Wendungen und Verbindungen vorkommen, schreibt: »Dieser statistische Beleg dürfte wohl mit ähnlicher Energie wie der Blick auf Ziffertabellen auf jeden wirken, der mit den charakteristischen Zügen des Neuplatonismus vertraut ist. Eine Weltanschauung, welche so ganz und gar von der Idee des ἕν und ihres Gegensatzes, der πολυμερία, des Ausgangs aller Vielheit aus dem Einen und der Rückkehr des Vielem zum Einen beherrscht ist, wie wir das bei Dionysius durchweg finden, ist in solcher Ausbildung und Terminologie undenkbar vor einem Plotinus, Jamblichus und Proklus[1].«

Es erübrigt uns noch, einige für das mystische Schauen charakteristischen Termini besonders zu beleuchten. Aus den Mysterien kamen die »Reigentänze« und ihre Symbolik in die Sprache der Philosophie[2] und wo sie uns begegnen, tragen sie die Spuren ihrer Herkunft noch deutlich an sich. So sagt Plato von den Seelen in der Präexistenz (Phaedr. 250 B): »Da konnten sie eine glänzende Schönheit sehen, als sie in glücklichem Reigentanze seliges Bild und Schau erblickten und die Weihe, welche man die seligste nennen darf, erhielten, welche wir feierten vollkommen und unberührt von den Übeln, die uns später erwarteten;

[1] Zeitschr. f. kath. Th. 1898 S. 137.

[2] Vergl. Rohde, Psyche, II, 11 ff.

eingeweiht und schauend vollkommene und einfache und ruhige und glückselige Erscheinungen in reinem Glanze.« Die Seelen wurden im Zustande der Präexistenz gleichsam in überirdische Mysterien eingeweiht und in seligem Tanze durften sie das Urschöne, die Welt der Ideen schauen, die in ihnen als lieblich-wehmütige Erinnerung fortlebt und ein unstillbares Heimweh wachhält.

Wir treffen den mystischen Reigentanz wieder bei Philo de praem. et poen. 20 (II, 427): *διὰ τὸν καθάρσεσι τελείαις νοῦν καθαρθέντα καὶ μύστην γεγονότα τῶν θείων τελετῶν καὶ μόναις συμπεριπολοῦντα ταῖς οὐρανίων χορείαις*; ferner bei Plotin Enn. VI, 9, 8: »Wir blicken nicht immer auf das Centrum, aber wenn wir auf dasselbe blicken, dann winkt uns das Ziel und die Ruhe und wir dissonieren nicht mit ihm, indem wir in Wahrheit einen gottbegeisterten Reigen um es herum aufführen. In diesem Reigen schaut der Geist die Quelle des Lebens, die Quelle des Intellekts, das Prinzip des Seienden, den Grund des Guten, die Wurzel der Seele.« Proklus sagt in Parm. V, 32 von der Seele *περιθεῖ τὸν νοῦν καὶ περιχορεύει κύκλῳ*, und Pl. Th. I, 3 p. 7: *τοῦτό ἐστιν τὸ ἄριστον τῆς ἐνεργείας ἐν ἠρεμίᾳ τῶν δυνάμεων πρὸς αὐτὸ τὸ θεῖον ἀνατείνεσθαι καὶ περιχορεύειν ἐκεῖνο καὶ πᾶν τὸ πλῆθος τῆς ψυχῆς συνεγείρειν δεῖν πρὸς τὴν ἕνωσιν ταύτην*; I, 21 p. 57: *περὶ αὐτὸ πάντα χορεύει*, in Parm. VI, 57: *συγχορεύσας ἐν τῇ τῶν θείων γνώσει*, vergl. VI, 138. 220 sq., in Crat. p. 119. Diesem Sprachgebrauch schliesst sich der christliche Mystiker an, wenn er CH. 7, 4 von der ersten Engelsordnung sagt: *περὶ θεὸν ἀμέσως ἑστηκυῖα καὶ ἁπλῶς καὶ ἀκαταλήκτως περιχορεύουσα τὴν αἰώνιον αὐτοῦ γνῶσιν.*

Die bei Plato und den Neuplatonikern gebräuchlichen Ausdrücke *μαίνεσθαι* und *μανία* vermeidet D. geflissentlich, ja er polemisiert sogar einmal dagegen. DN. 7, 4 heisst es nämlich: »Wohl weiss der mit der Wahrheit Vereinigte, dass er sich gut befindet, wenn auch die Menge ihn für einen Verrückten (*ὡς ἐξεστηκότα*) hält. Diese haben natürlich keine

Ahnung davon, dass er aus dem Irrtum heraus durch den wahrhaftigen Glauben zur Wahrheit entrückt ist; er selbst aber weiss, dass er nicht, wie jene sagen, raset (μαινόμενον), sondern dass er aus der unbeständigen und veränderlichen Bewegung um mannigfachen Irrtum herum durch die einfache und immer sich gleich bleibende Wahrheit befreit worden ist.« Es handelt sich aber hier nicht um einen mystisch-ekstatischen Zustand, sondern um Besitz der christlichen Wahrheit und Glauben an dieselbe einer-, Leugnung derselben und Bewegung in Irrtümern andererseits. Ohne Zweifel schwebt hier Dionysius Act. 26, 24 f. vor, wo Festus nach der glänzenden Verteidigungsrede Pauli ruft: μαίνῃ, Παῦλε, τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μανίαν περιτρέπει, und Paulus entgegnet: οὐ μαίνομαι, ἀλλ' ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα ἀποφθέγγομαι.

Das Wort ἐξίστασθαι, ἔκστασις, welches D. an der obengenannten Stelle sensu malo gleichfalls desavauiert, verschmäht er sonst bei Beschreibung der mystisch-visionären Zuständlichkeit nicht. DN. 3, 2 bezeichnet D. seinen Lehrer Hierotheus bei Gelegenheit jener vielerörterten Predigt als ὅλος ἐκδημῶν, ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ. Jahn findet S. 57 die Quelle einfach bei Plato Phaedr. 249 D: ἐξιστάμενος — τῶν σπουδασμάτων, als ob zwischen Plato und D. niemand mehr dieses Wort gebraucht hätte. Wir haben aber das Wort oben schon bei Philo und Plotin, im Buche de mysteriis sogar eine eingehende Ekstasentheorie vorgefunden. Die angeführte Phädrusstelle spiegelt sich bei Proklus wieder in Tim 65 D p. 152: ὑποδοχὴν τοῦ θείου φωτὸς καὶ ἔκστασιν ἀπὸ πάντων τῶν ἄλλων επιτηδευμάτων. Auch hierin lehnt sich D. wieder an Pr. an[1]. In Remp. p. 59: ἑαυτῶν ἐκστάντας ὅλους ἐνιδρῦσθαι τοῖς θεοῖς καὶ ἐνθεάζειν = DN. 7, 1: ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους θεοῦ γιγνομένους; M. Th. 1, 1: τῇ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει. Das

[1] Gregor von Nyssa liebt das Wort ebenfalls. Diekamp, a. a. O. S. 95. Vergl. auch Act. 10, 10.

Ekstatische steht namentlich mit dem Eros im Zusammenhang. DN. 4, 13: ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρως οὐκ ἐῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστὰς ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων. Im Wesen des Eros liegt es, τὰ μὲν ὑπέρτερα τῆς προνοίας γιγνόμενα τῶν καταδεεστέρων, καὶ τὰ ὁμόστοιχα τῆς ἀλλήλων συνοχῆς, καὶ τὰ ὑφειμένα τῆς πρὸς τὰ πρῶτα θειοτέρας ἐπιστροφῆς. D. beruft sich dann auf den grossen Paulus und den Ausspruch Gal. 2, 20, welchen er that ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονὼς ἔρωτος καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετειληφὼς ἐνθέῳ στόματι. Der Liebende will demnach οὐ τὴν ἑαυτοῦ, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐραστοῦ ζωὴν leben. Ebensosehr als den heil. Paulus hat Dionysius hier den Proklus zu Rate gezogen. Derselbe schreibt in Alcib. II, 70: τὸ γὰρ εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφειν τὸν ἐρώμενον . . καὶ συλλέγειν οἰκεῖόν ἐστι τοῖς ἐνθέοις ἐρασταῖς . . . τῶν δεομένων τῆς παρ' αὐτῶν προνοίας . . . συνάγουσι μὲν εἰς ἑαυτοὺς τὴν τῶν ἐρωμένων ζωὴν καὶ συνάπτουσιν ἑαυτοῖς . . . εἰ τοίνυν ὁ ἐρωτικὸς τῷ ἔρωτι κάτοχός ἐστιν, ἐπιστρεπτικὸς κτλ. II, 173: ὅ τε γὰρ ἐρωτικός, ἐὰν ἔνθεος ᾖ, προσεχῶς κτλ.

Wiederholt ist uns das Wort ἐπιβολή begegnet. Plato hat es noch nicht, Plotin selten, Pr. und D. sehr häufig. Das Wort ist bezeichnend für eine Erleuchtung, welche sich der Mensch nicht selbst verschaffen kann, welche ihm vielmehr entgegenkommt, ihn trifft (ἐπιβάλλει), gleichsam eine gratia gratis data. Pr. ist es auch, welcher de prov. et fato I, 40 den Ausdruck näher erläutert und dabei als Synonymum attactus = ἐπαφή, ἐφάπτεσθαι gebraucht (oben S. 155). Auch συνάπτεσθαι und συναφή haben wir schon des öfteren in ähnlichem Zusammenhange getroffen. Beide Termini bedeuten die Berührung und den engen Zusammenschluss von Göttlichem und Menschlichem. M. Th. c. 4: ἐπαφὴ αἰσθητή, c. 5: ἐπαφὴ νοητή, DN. 2, 5. 7, 3; in Parm. V, 33; ταῖς μεταβατικαῖς θίξεσι καὶ ἐπαφαῖς. In Crat. p. 48: τῶν ποιητῶν ἐνθεαζόντων καὶ ἐπιβαλλόντων, p. 115: ἐνθεάζειν νοερώτερον τοῖς πράγμασιν ἐπιβάλλοντας τῆς ἐνθεαστικῆς ἐπιβολῆς. Nach DN. 2, 7 geschieht das ἐπιβάλλειν ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν und κατὰ τὴ-

πασῶν τῶν νοερῶν ἐνεργειῶν ἀπόλυσιν. 1, 5 wird von den »engelhaften Vereinigungen der heiligen Mächte« gesagt: ἃς εἴτε ἐπιβολὰς εἴτε παραδοχὰς χρὴ φάναι, vergl. damit Plotin Enn. VI, 7, 35: ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ.

Charakteristisch ist auch παρεῖναι und παρουσία. Bei der Mysterienfeier glaubte man, dass der Gott, welchem die Feier galt, sich plötzlich selbst einfinde (πάρεστιν, ἐπιφοιτᾷ) und am Reigen teilnehme. In Alcib. II, 106 redet Pr. von der παρουσία θεοῦ bei den heiligsten Weihen. In Parm. IV, 222 giebt er eine Anweisung über die Vorbereitung auf die Erleuchtung und das Verhalten bei ihrem Eintreffen: δεῖ πρὸ τῆς τῶν θείων παρουσίας ἀνακινεῖν ἑαυτὸν καὶ ἀναζωπυρεῖν τὸ τῆς ψυχῆς θεῖον εἰς μετουσίαν τῶν κρειττόνων, ἡκούσης δὲ τῆς ἐκεῖθεν ἐλλάμψεως ἠρεμεῖν. In Alcib. II, 302 wird der Grundsatz ausgesprochen: πᾶσα συναφὴ καὶ κοινωνία κατὰ λόγον ἀποτελουμένη δεῖται τῆς τοῦ θεοῦ παρουσίας· τί γὰρ τὸ ἑνοποιὸν τῶν πραγμάτων ἢ τὸ συναγωγόν ἐστι τῶν διῃρημένων ἢ τὸ θεῖον. Damit stimmt D. wieder auffallend überein DN. 4, 6: ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία συναγωγὸς καὶ ἑνωτικὴ τῶν φωτιζομένων ἐστί. M. Th. 1, 3: beim mystischen Aufstieg ἡ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρουσία δείκνυται. EH. III, 3, 9 drückt D. den Gedanken, dass bei der eucharistischen Feier, gleich nachdem die »Symbole« auf den Altar gelegt sind, die Namen der im Herrn Verstorbenen verlesen werden, so aus: πάρεστιν ἀδιαστάτως ἡ τῶν ἁγίων ἀπογραφή. Wie gerne Pr. und D. das Wort gebrauchen, wenn es sich um göttliche Wirksamkeit und Vorsehung handelt, haben wir oben S. 74 ff. gesehen.

§ 19.

Die drei Wege.

Die Mystik kennt drei Wege, welche zu Gott führen: die via purgativa, illuminativa, unitiva. Dieselben stammen in ihrer bewussten Unterscheidung und strikten Durchführung von Pseudo-Dionysius, der jedoch den Ausdruck ὁδός nicht
Die Grundgedanken dieser Lehre finden sich aber, wie

das Vorige gezeigt hat (S. 136 ff.), schon bei Plato; von Philo und Plotin wird sie weitergepflegt, sie klingt in den Tugendstufen Jamblichs durch, in der Unterscheidung der drei Stufen *ἁγνεία ψυχῆς — κατάρτυσις εἰς θέαν — ἕνωσις* (de myst. 10, 5 p. 291 sq.) ist sie vollständig enthalten und auch bei Proklus haben wir sie angetroffen (in Alcib. III, 103 sqq., oben S. 156).

Was die Väter der Kirche betrifft, so schreibt Kranich über Basilius den Grossen: »Da Basilius drei Zustände oder drei Hauptabschnitte in dem inneren Leben der Seele, die der Heiligung entgegengeführt werden soll, unterscheidet entsprechend dem Anfange, dem Fortschritt und der Höhe des geistigen Lebens, so hat er hiermit, wie sich unschwer ergiebt, die von dem Areopagiten gemachte Unterscheidung des dreifachen Weges der christlichen Ascese, des Weges der Reinigung, der Erleuchtung und der Einigung wenigstens in der Sache genau getroffen und durchgeführt[1].« Dieser dem »Areopagiten« zu Liebe recht gewundene Satz lässt soviel erkennen, dass Basilius eine formelle Unterscheidung der drei Wege nicht hat, wenn er sie auch der Sache nach kennt. Dies allein schon weist darauf hin, dass er nicht aus

[1] Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr. 1896 S. 5 f. Dem »wenigstens« des Textes wird in der Anmerkung noch ein zweites hinzugefügt durch die Bemerkung: »Wie wenigstens Kardinal Bona meint, ist dem Dionysius Areopagita (CH. 3, 10) die Terminologie (via purgativa, illuminativa, unitiva) entnommen.« Es ist nachgerade Zeit, dass man auf katholischer Seite über derartige Quellenfragen ins Reine kommt. Für Kranich wäre es nicht selten nahe gelegen, auf Anlehnungen des Basilius an Plotin hinzuweisen. Wenn der Kirchenvater z. B. das Böse daraus erklärt, dass die Seele »des seligen Vergnügens satt und gleichsam mit Schlafsucht belastet und von den himmlischen Dingen abgezogen sich mit dem Fleische vermischt, um schändliche Lüste zu geniessen« (S. 28), so hört man hieraus deutlicher die platonisch-plotinische Anschauung als die Lehre der heiligen Schrift. Hier sagt Basilius von der schon im Körper wohnenden, also schon »mit dem Fleische vermischten« Seele dasselbe, was dort von der präexistenten und unglücklicklicherweise in die Körperlichkeit eintretenden Seele gesagt wird; vergl. Enn. I. 2, 3. VI, 9, 9 u. a. Jahn, Basilius Plotinizans 1838 (ist mir leider nicht zugänglich).

Dionysius geschöpft hat, welch letzterer mit seiner das ganze System beherrschenden Dreiteilung des Aufstieges offenkundig ein fortgeschrittenes Stadium repräsentiert. D. brauchte hierin auch den hl. Basilius nicht als Gewährsmann, da seine Quellen anderwärts fliessen. Dass dieser jedoch ähnliche Gedanken auch schon zum Ausdruck brachte, konnte unserem kühnen Mystiker nur willkommen sein. So sagt Basilius, wer dem Evangelium gehorchen wolle, müsse zuerst καθαρθῆναι ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος (Moral. II, 2 Kranich S. 48), dazu dienen Furcht Gottes und Bussmittel. Schildert Basilius den Fortschritt des Asceten und seine Christusnachfolge, so spricht er gerne von Jesus als Licht und Leuchte auf dem Wege, vom Wandeln im Lichte und in der Wahrheit und er wendet Ps. 96, 2: »tretet hin zu ihm, so werdet ihr erleuchtet« auf den Asceten an (Kranich S. 58 ff.). Noch höher steht der Wandel in der Gegenwart Gottes, in stetem Andenken an Gott, er führt zur Verbindung mit Gott. »Bestreben wir uns bei jedem Werke sorgfältig nur den Willen Gottes zu thun, so wird uns durch diese Erinnerung die Vereinigung mit Gott zu teil«: συνάπτεσθαι τῷ θεῷ διὰ τῆς μνήμης ὑπάρξει (Reg. fus. tract. V, 3); Moral. XXII, 2: ἡ πρὸς τὸν κύριον οἰκειότης (Kranich S. 66). Aus Kranichs Darlegungen S. 45—69 ist deutlich zu ersehen, dass bei Basilius die Begriffe Reinigung, Erleuchtung und Einigung mehr gelegentlich hereinspielen. Eine ἕνωσις und θέωσις im dionysischen Sinne kennt er nicht, das συνάπτεσθαι ist ihm schon das Höchste. Gerade ein Vergleich mit Basilius zeigt, wie unvergleichlich stärker bei Dionysius die neuplatonische Anleihe ist.

Bei D. beherrscht der Dreitakt Reinigung, Erleuchtung, Einigung (bezw. Vollendung) das ganze System, die himmlische wie die irdische Hierarchie muss sich in diese drei Rubriken fügen. Nach CH. 3, 2 ist das Ziel aller Hierarchie ἡ πρὸς θεὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις und die Ordnung der Hierarchie ist bestimmt durch die Aufgaben καθαίρεσθαι —

καθαίρειν, φωτίζεσθαι — φωτίζειν und τελεῖσθαι — τελεσιουργεῖν: darüber thront in hehrer Majestät die Gottheit ὑπὲρ κάθαρσιν, ὑπὲρ φῶς, προτέλειος αὐτοτελεταρχία. Die Reinigung bedeutet die Befreiung von aller Vermischung mit Unähnlichem, die Erleuchtung führt zur θεωρητικὴ ἕξις καὶ δύναμις, die Vollendung bringt Teilnahme an der τελειωτικὴ ἐπιστήμη (CH. 3, 3).

Die himmlische Hierarchie zerfällt nach CH. 6, 2 in drei Triaden: ἄγγελοι — ἀρχάγγελοι — ἀρχαί; ἐξουσίαι — δυνάμεις — κυριότητες; θρόνοι — χερουβίμ — σεραφίμ. Die oberste Trias wird unmittelbar von Gott gereinigt, erleuchtet und vollendet und teilt davon den folgenden mit (CH. 7), sie repräsentiert die τελεστικὴ τάξις. Die mittlere Trias wird von der obersten gereinigt und erleuchtet und vollendet, sie erhält dies also aus zweiter Hand (δευτέρως) und leitet es auch δευτεροφανῶς weiter; Reinigung und Erleuchtung hat sie vollständig, die τελείωσις aber nicht in dem Grad wie die oberste Trias; ihr Charakteristikum ist die ἔλλαμψις (c. 8), sie ist erleuchtet und erleuchtet hauptsächlich. Von ihr kommt die Erleuchtung ὡς ἐφικτὸν zur untersten Trias, welche gereinigt ist und die kirchliche Hierarchie reinigt (c. 9), καθαρτικὴ τάξις. Jede der drei Triaden wird gereinigt, erleuchtet und vollendet und doch ist die oberste die vollendete und vollendende, die mittlere die erleuchtete und erleuchtende, die unterste die gereinigte und reinigende. Was nämlich die unteren Klassen haben, das besitzen die oberen in Überfülle; des Besitzes der höheren aber erfreuen sich die minderen nur μερικῶς (11, 2) oder ὑφειμένως (12, 2). Inwiefern man auch bei den Engeln auf den verschiedenen Stufen noch von einer Reinigung sprechen kann, das zu erläutern fällt D. erst EH. VI, 3, 6 ein: die Reinigung besteht in der Entfernung von Unwissenheit und in der Mitteilung höherer Erkenntnisse. So erörtert auch Plotin Enn. III, 6, 5, inwiefern eine Seele, die nicht beschmutzt ist, gereinigt werden könne: die Reinigung besteht für sie in der Hinwendung nach der dem Unteren entgegengesetzten Seite.

Auch die Aufgabe der kirchlichen Hierarchie besteht in der κάθαρσις, φωτιστικὴ μύησις und τελείωσις (EH. V, 1, 3). Dem entsprechen die drei Weihen: Taufe (Reinigung und Erleuchtung), Synaxis und Salbung (Vollendung), entsprechen die drei Ordnungen, welche weihen: Hierarch (τελειωτικὴ τάξις), Priester (φωταγωγικὴ τάξις), Liturge (καθαρτικὴ τάξις. V, 1, 6), entsprechen die drei Ordnungen, welche geweiht werden (τελουμένων τάξεων V, 1, 3 und VI, 1, 1—3): die καθαιρομένη τάξις umfasst die, welche vom eucharistischen Gottesdienst ausgeschlossen sind, also Katechumenen, Büsser und Energumenen; die φωτιζομένη oder θεωρητικὴ τάξις besteht aus dem ἱερὸς λαός, und die vollendete Ordnung endlich sind die Mönche (τελειωτικαῖς δυνάμεσιν ἐγχειριζομένη oder ἐλλαμπομένη τὴν τελειωτικὴν ἐπιστήμην). Dass der Mystiker dabei seiner Vorliebe für den Dreitakt und für die »dreifache Dreiheit« vieles geopfert hat, liegt auf der Hand und bedarf keiner weiteren Ausführung[1].

§ 20.

Die Gebetstheorie.

DN. 3, 1 flicht Dionysius eine Erörterung über die Notwendigkeit, den Verlauf und die Wirksamkeit des Gebetes ein, welche durch den Mangel an jeglichem spezifisch christlichen Gedanken auffällt. Wir können sie nur recht verstehen, wenn wir uns zuerst die neuplatonische Gebetstheorie vergegenwärtigen.

Jamblich sagt im Protrept. c. 3 p. 14 sq., die beste Aufforderung zur Glückseligkeit (welche durch die Philosophie erreicht werden solle) sei die mit Gebeten und Götteranrufungen verbundene. Denn ohne Führung durch einen

[1] Das schon von Jamblich begründete Triadensystem erscheint bei Proklus und Dionysius in konsequenter Durchführung. Pl. Th. III, 14 p. 143: τρεῖς τριάδες, in Parm. VI, 60: τριῶν βασιλεύουσα νοερῶν τριάδων. CH. 6, 2: τρεῖς τριαδικὰς διακοσμήσεις. Hermias in Phaedr. p. 146: τέλειον ὂν πρωτα καὶ μέσα καὶ τέλη ἔξει κατὰ τὸ λόγιον· τριὰς κατὰ πάντα μετροῦσα.

Dämon könne man sich nicht zum *θειότατον ἑαυτοῦ καὶ κυριώτατον τῆς οὐσίας* erschwingen. Der Dämon müsse den Liebhaber der Götter vor allem **reinigen**, *ἔπειτα γνῶσις ἡμῖν ἀληθινὴ παρέσται . . . μεθ᾽ ἧς ἀνιόντες εἰς αὐτὸ ἐνιδρυθέντες τέλος ἕξομεν.*

Über das Gebet und dessen drei Etappen verbreitet sich der Theurge aus der Schule Jamblichs de myst. 5, 26 p. 237 sqq. Was er zunächst über die Stellung des Gebetes im Opferkulte sagt, verwendet D. für die Eucharistie, wie folgende Zusammenstellung zeigt:

De myst. 5, 26 p. 238.	CH. III, 1, 1.
ἔργον οὐδὲν ἱερατικὸν ἄνευ τῶν ἐν ταῖς εὐχαῖς ἱκετιῶν γίνεται. p. 237. *μέρος τῶν θυσιῶν οὐ τὸ σμικρότατόν ἐστι τὸ τῶν εὐχῶν, συμπληροῖ τε αὐτὰς ἐν τοῖς μάλιστα καὶ διὰ τούτων κρατύνεται αὐτῶν καὶ ἐπιτελεῖται τὸ πᾶν ἔργον κοινήν τε συντέλειαν ποιεῖται πρὸς τὴν θρησκείαν καὶ τὴν κοινωνίαν ἀδιάλυτον ἐμπλέκει τὴν ἱερατικὴν πρὸς τοὺς θεούς.*	*οὐ γὰρ ἔνεστι σχεδόν τινα τελεσθῆναι τελετὴν ἱεραρχικήν, μὴ τῆς θειοτάτης Εὐχαριστίας ἐν κεφαλαίῳ τῶν καθ᾽ ἕκαστα τελουμένων τὴν ἐπὶ τὸ ἓν τοῦ τελεσθέντος ἱερουργούσης συναγωγὴν καὶ τῇ θεοπαραδότῳ δωρεᾷ τῶν τελειωτικῶν μυστηρίων τελεσιουργούσης αὐτοῦ τὴν πρὸς θεὸν κοινωνίαν.*

Dann werden vom Theurgen drei *εἴδη* oder *ὅροι* des Gebetes unterschieden. Das erste *εἶδος* ist *συναγωγὸν συναφῆς τε πρὸς τὸ θεῖον καὶ γνωρίσεως ἐξηγούμενον*; das zweite, *κοινωνίας ὁμονοητικῆς συνδετικόν*, ruft *δόσεις τὰς ἐκ θεῶν καταπεμπομένας* auf uns herab, und zwar bevor wir sprechen, und diese göttlichen Gaben vollenden alle unsere Werke, bevor wir es denken. Endlich das dritte *τελειότατον εἶδος* ist die *ἄρρητος ἕνωσις τὸ πᾶν κῦρος ἐνιδρύουσα τοῖς θεοῖς καὶ τελέως ἐν αὐτοῖς κεῖσθαι τὴν ψυχὴν ἡμῶν παρέχουσα.* Diese drei *ὅροι* verschaffen uns dreifachen hieratischen Nutzen: *τὸ μὲν εἰς ἐπίλαμψιν τεῖνον, τὸ δὲ εἰς κοινὴν ἀπεργασίαν, τὸ δὲ εἰς τὴν τελείαν ἀποπλήρωσιν ἀπὸ τοῦ πυρός.* Häufige Gebetsübung nährt den Geist, macht die Seele zur Aufnahme der Götter empfäng-

licher, öffnet dem Menschen die Schätze der Götter, συνήθειαν παρέχει πρὸς τὰς τοῦ φωτὸς μαρμαρυγάς, κατὰ βραχὺ δὲ τελειοῖ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς τὰς τῶν θεῶν συναφάς, ἕως ἂν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον ἡμᾶς ἐπαναγάγῃ. Sie zieht die Gesittung unseres Geistes sanft nach oben und giebt uns die der Götter, sie vermehrt die Liebe, vollendet Hoffnung und Glauben, macht uns mit Einem Worte zu ὁμιλητὰς τῶν θεῶν.

Proklus beginnt sein Exposé über Ursprung, Wesen und Vollkommenheit des Gebetes (in Tim. 64 u. 65 p. 149 sqq.) mit einem geschichtlichen Überblick. Er citiert Porphyr, der unter anderem sage, dass das Gebet sich namentlich für die Eifrigen (d. h. die Philosophen) zieme, διότι συναφὴ πρὸς τὸ θεῖόν ἐστι, τῷ δὲ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον συνάπτεσθαι φιλεῖ, τοῖς δὲ θεοῖς ὁ σπουδαῖος ὁμοιότατος. Wie Kinder, die man von der Seite der Väter weggerissen, müssen wir beten, um zu unseren wahren Vätern, den Göttern, zu gelangen; Vater- und Mutterlosen gleichen die, welche das Gebet nicht für nötig halten. Alle Weisen haben fleissig gebetet: bei den Indern die Brahmanen, bei den Persern die Magier, bei den Hellenen die θεολογικώτατοι, welche Weihen und Mysterien einführten, ebenso die Chaldäer. Jamblich aber sei der Ansicht, das Gebet bedürfe gar nicht einer solchen geschichtlichen Begründung, da es sich bei Plato nicht um Gottlose und Zweifelsüchtige handle, sondern περὶ τῶν σώζεσθαι βουλομένων ὑπὸ τῶν τὰ ὅλα σωζόντων. Proklus selber will nun des Jamblich Ansicht darlegen und eine mit Plato übereinstimmende Gebetstheorie vortragen. Alles Seiende stammt von den Göttern, wird von ihnen ins Dasein gerufen, und hat seinen Urgrund in ihnen. Auch was weit von ihnen entfernt ist, selbst das Materielle steht mit ihnen im Zusammenhang: οὐδενὸς γὰρ ἀφέστηκε τὸ θεῖον, ἀλλὰ πᾶσιν ἐξ ἴσου πάρεστι· διὸ κἂν τὰ ἔσχατα λάβῃς, καὶ τούτοις τὸ θεῖον παρὸν εὑρήσεις· ἔστι γὰρ πανταχοῦ τὸ ἕν. Was aus den Göttern hervorgeht, wird doch nicht von ihnen geschieden, es bleibt in ihnen festgewurzelt. Es ist κατὰ τὴν τελεσιουργὸν τριάδα so ange-

ordnet, dass alles bei den Göttern bleibt, aus ihnen hervorgeht und sich ihnen wieder zuwendet in endlosem Kreislaufe. Das gilt von den unbeseelten wie von den beseelten Wesen. Auch durch die Welt der unbeseelten Kräfte geht eine gewisse gegenseitige Sympathie, τὰ μὲν πρὸς ἄλλην, τὰ δὲ πρὸς ἄλλην οἰκειοῦντα θεῶν σειράν. Die Natur der Götter, ἄνωθεν καὶ ἀπ' αὐτῶν ἐξηρτημένη καὶ διανενεμημένη πρὸς τὰς τῶν θεῶν τάξεις, wirkt auf die Weltkörper ein, giebt ihnen συνθήματα τῆς πρὸς θεοὺς οἰκειότητος und wendet sie den Göttern zu. In noch viel höherem Grade hat der Demiurg dies den Seelen zu teil werden lassen, κατὰ μὲν τὸ ἓν ἱδρύσας αὐτάς, κατὰ δὲ τὸν νοῦν τὴν ἐπιστροφὴν αὐταῖς χαρισάμενος. Ein Hauptmittel zu dieser Hinwendung aber ist das Gebet durch σύμβολα ἄρρητα, die der Vater der Seelen diesen eingepflanzt hat.

Nachdem Pr. dann noch die Wirkungen des Gebetes gepriesen, dass es nämlich die Wohlthaten der Götter auf uns herabzieht, den Betenden mit denen eint, an welche die Gebete gerichtet sind, den Willen der Götter zu reichlicher Wohlthatenspendung bewegt und unser ganzes Wesen in die Götter gründet, schildert er den Verlauf des wahrhaften und vollkommenen Gebetes. Vorangeht ἡ γνῶσις τῶν θείων τάξεων πασῶν, αἷς πρόσεισιν ὁ εὐχόμενος, hierauf folgt ἡ οἰκείωσις κατὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσιν ἡμῶν τῆς συμπάσης καθαρότητος, wodurch wir das Wohlwollen der Götter auf uns lenken (ἕλκοντες τὴν ἀπ' αὐτῶν εὐμένειαν) und unsere Seelen zu ihrer Aufnahme zubereiten (ὑποκατακλίνοντες αὐτοῖς); dann kommt ἡ συναφή, καθ' ἣν ἐφαπτόμεθα τῆς θείας οὐσίας τῷ ἀκροτάτῳ τῆς ψυχῆς καὶ συννεύομεν πρὸς αὐτήν; hierauf ἡ ἐμπέλασις (nach einem Orakelwort) μείζω τὴν κοινωνίαν ἡμῖν παρεχομένη καὶ τρανεστέραν τὴν μετουσίαν τοῦ τῶν θεῶν φωτός; endlich als Schlusspunkt τελευταία δὲ ἡ ἕνωσις, αὐτῷ τῷ ἑνὶ τῶν θεῶν τὸ ἓν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα. So fliesst unsere und die göttliche Wirksamkeit ineinander; wir gehören nicht mehr uns an, sondern den Göttern, und bleiben im göttlichen Lichte, rings

von ihm umflossen. »Das ist das beste Ende des wahren Gebetes, dass es die Verbindung mit dem Ruhepunkte herstelle, alles, was aus der göttlichen Einheit hervorgegangen, wieder in das Eine hineinsetze und den Lichtpunkt in uns mit dem göttlichen Lichte umfasse.« Das Gebet ist also für den ganzen Seelenaufstieg von grösster Bedeutung. Auch der Tugendhafte kann des Gebetes nicht entraten, vielmehr darf überhaupt nur der wahrhaft Gute beten, und ihm dient es zur Förderung des glückseligen Lebens, im Gebete *προσομιλεῖν θεοῖς*; der Unreine aber darf Reines nicht berühren. Wer also das Gebet recht betreiben will, muss sich zuerst die Götter gnädig stimmen *καὶ ἀνεγείρειν ἐν ἑαυτῷ τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας*, er muss der Menge entfliehen, *ἵνα μόνος τῷ θεῷ μόνῳ συνῇ*.

Zusammenfassend bezeichnet Pr. nochmals das Gebet als *συναγωγὸς καὶ συνδετικὴ τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεούς, μᾶλλον δὲ πάντων τῶν δευτέρων ἑνοποιὸς πρὸς τὰ πρότερα*; und er führt den schönen Ausspruch des »grossen Theodor« an: *πάντα εὔχεται πλὴν τοῦ πρώτου*. Es folgen dann noch verschiedene Einteilungen des Gebetes mit Bezug auf die Götter, an die es gerichtet wird, oder mit Bezug auf den Gegenstand desselben. Obenan steht das Gebet *ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σωτηρίας*.

Dies ist die interessante Gebetstheorie des Proklus, die ich etwas ausführlicher hergesetzt habe, als für meine Zwecke unbedingt notwendig gewesen wäre. Vindiciert er sie auch dem Jamblich, so zeigt doch die ganze Fassung und Formulierung, dass er seine Gedanken mit denen Jamblichs verquickt hat. Im *ἕν* der Seele, welches mit dem *ἕν* der Götter vereinigt wird, ist es ja ganz evident. Dass die ganze Theorie mit Plato stimmen muss, ist bei Pr. selbstverständlich. Fassen wir den von Pr. geschilderten Verlauf des Gebetes nochmals ins Auge, so reducieren sich die anscheinend fünf Gebetsstufen (*γνῶσις — οἰκείωσις — συναφή — ἐμπέλασις — ἕνωσις*) unschwer auf drei, da die drei ersten streng genommen nur Eine Stufe bilden, bezw. die *γνῶσις* eben in der

οἰκείωσις und συναφή zum Ausdruck kommt. Bei der συναφή wird dann das Gebetsmedium der Seele, das ἀκρότατον τῆς ψυχῆς, Höhe- und Einheitspunkt des Seelenwesens angeregt. Damit nimmt die durch das Gebet erfolgende Einigung des Einheitlichen im Seelenwesen mit der göttlichen Einheit ihren Anfang, sie schreitet fort in der ἐμπέλασις und wird perfekt in der τελευταία ἕνωσις. Die Begriffe γνῶσις und συναφή fliessen bei Pr. überhaupt ineinander. So sagt er in Parm. IV, 68, wo übrigens nicht vom Gebete die Rede ist: δεῖ τὰς ὑπό τινος τελειωθησομένας ψυχὰς κἀκείνῳ προσιούσας διὰ τῆς γνώσεως αὐτῷ καὶ τῆς ἐπιβολῆς συνάπτεσθαι πρῶτον· ἡγεῖται γὰρ ἡ γνῶσις, ἔπειτα ἡ πέλασις, ἔπειτα ἡ ἕνωσις. Hier haben wir also genau drei Stufen zur τελείωσις.

Für Dionysius ist es schon bezeichnend, wie er DN. 3, 1 zu seiner Erörterung über das Gebet kommt. De myst. 5, 26 ist sie veranlasst durch den innigen Zusammenhang desselben mit den Opfern. Bei Proklus in Tim. 64 p. 149 bietet der Umstand den Anknüpfungspunkt, dass Sokrates vor seiner Rede »sich zu Götteranrufungen und Gebeten wendet«; er ahme hierin, sagt Proklus, den Demiurgen nach, der sich auch vorher beim Orakel der Nacht befragt habe, wie der Theologe ihn einführe. Also müssen wir, leitet Pr. über, vor allem über das Gebet Sicheres erfahren, über sein Wesen, Ursprung und Vollkommenheit.

Dionysius will, obwohl er schon DN. 1, 8 sich des göttlichen Beistandes versichert hat[1], 3, 1 nochmals, bevor er die Benennung Gottes als des Guten erläutert, die heilige Dreifaltigkeit anrufen, welche die Quelle alles Guten und über alles Gute erhaben ist. Daran schliesst sich dann ziemlich abrupt und unvermittelt seine Ausführung über das Gebet, was dabei geschieht und was nicht. Er schreibt nämlich: χρὴ γὰρ ἡμᾶς ταῖς εὐχαῖς πρῶτον ἐπ' αὐτὴν ὡς ἀγαθαρχίαν προσανάγεσθαι καὶ μᾶλλον αὐτῇ πλησιάζοντας

---

[1] Vergl. über diese Sitte oben S. 28 ff.

ἐν τούτῳ μυεῖσθαι τὰ πανάγαθα δῶρα τὰ περὶ αὐτὴν ἱδρυμένα· καὶ γὰρ αὐτὴ μὲν ἅπασι πάρεστιν, οὐ πάντα δὲ αὐτῇ πάρεστι· τότε δέ, ὅταν αὐτὴν ἐπικαλώμεθα, πανάγνοις μὲν εὐχαῖς, ἀνεπιθολώτῳ δὲ νῷ, καὶ τῇ πρὸς θείαν ἕνωσιν ἐπιτηδειότητι, τότε καὶ ἡμεῖς αὐτῇ πάρεσμεν.

Deutlich treten hier zunächst zwei Gebetsstufen heraus. Das ἐν τούτῳ = ἐπὶ ταύταις bei Pr. = ἐπὶ τούτῳ bei Pseudo-Jamblich; μᾶλλον πλησιάζοντας = ἐμπίλασις, welche μείζω τὴν κοινωνίαν bewirkt; μυεῖσθαι τὰ πανάγαθα δῶρα τὰ περὶ αὐτὴν ἱδρυμένα = θεῶν τὴν εὐποιΐαν ἕλκουσα εἰς ἑαυτὴν und κινοῦσα τὴν βούλησιν τῶν τελείως τὰ ἀγαθὰ περιεχόντων ἐν ἑαυτοῖς ἐπὶ τὴν ἄφθονον μετάδοσιν bei Pr. = δόσεις προσκαλούμενον τὰς ἐκ θεῶν καταπεμπομένας bei Ps.-Jamblich.

Was Pr. über die Reinheit des Betenden und die Zubereitung der Seele zur Aufnahme des Göttlichen sagt, hat seine Nachwirkung im dionysischen πανάγνοις μὲν εὐχαῖς, ἀνεπιθολώτῳ δὲ νῷ καὶ τῇ πρὸς θείαν ἕνωσιν ἐπιτηδειότητι, wie auch die περὶ θεῶν ἔννοιαι als θεῖαι μυεῖαι wieder erscheinen.

Die dritte Stufe, welche sich schon durch die ἐπιτηδειότης πρὸς θείαν ἕνωσιν angekündigt hat, wird dann am Schlusse von 3, 1 bezeichnet durch ἡμᾶς αὐτοὺς ἐγχειρίζοντας αὐτῇ (sc. der göttlichen Macht) καὶ ἑνοῦντας = τῷ ἑνὶ τῶν θεῶν τὸ ἓν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα bei Pr. = τὸ πᾶν κῦρος ἐνιδρύουσα τοῖς θεοῖς καὶ τελέως ἐν αὐτοῖς κεῖσθαι τὴν ψυχὴν ἡμῶν παρέχουσα bei Ps.-Jamblich.

Die allgegenwärtige παρουσία der Gottheit findet sich bei D. wie bei Pr.; D. steigert sie aber plötzlich, indem er sagt, dass diese Ausdrucksweise zurückbleibe hinter ihrer über alles hinausgehenden und alles umfassenden Unermesslichkeit.

D. fahrt dann weiter: »Wir schwingen uns also durch das Gebet zum höheren Anblicke der göttlichen und gütigen Strahlen auf, wie wenn wir an einer lichtvollen, an der Höhe des Himmels befestigten und bis herab gehenden Kette ab-

wechselnd mit den Händen vorwärts greifend dieselbe scheinbar herabzögen, thatsächlich sie aber nicht herabbrächten, die ja ebensowohl oben als unten ist[1], sondern uns selbst heraufbrächten zu den höheren Glanzpunkten der lichtvollen Strahlen.« Er verwendet dann noch ein anderes Bild: wer in einem Schiffe stehend ein von einem Felsen aus ihm zugeworfenes Tau ergreift und an demselben zieht, der zieht nicht den Felsen zu sich her, sondern er bringt sich und das Schiff dem Felsen näher, und umgekehrt: wer im Schiffe stehend von einem Felsen neben dem Meere wegstösst, der übt auf den unbeweglich dastehenden Felsen gar keine Wirkung aus, sondern sich selber entfernt er von dem Felsen, und je kräftiger er stösst, um so weiter kommt er von demselben weg. »Deshalb,« schliesst der Mystiker, »muss man alles und namentlich die Theologie mit Gebet anfangen, nicht als ob man die überall und nirgends gegenwärtige Kraft zu sich herzöge (οὐχ ὡς ἐφελκομένους τὴν ἁπανταχῇ παροῦσαν καὶ οὐδαμῇ δύναμιν), sondern um durch die göttlichen Erinnerungen und Anrufungen sich selber ihr zu übergeben und mit ihr zu vereinigen.«

Man begreift nicht recht, warum D. mit solchem Aufwand von Bildern eine doch ziemlich unschuldige Vorstellung bekämpft, dass man nämlich durch das Gebet göttliche Kraft, göttliche Wohlthaten auf sich herabziehe. Wie wir oben schon gesehen, vermeidet er das ἕλκειν und gebraucht dafür μυεῖσθαι. Es liegt ihm viel daran, wie Gottes Güte und Macht, so auch seine Freiheit und Unveränderlichkeit zu betonen: Gottes Güte und Macht erstreckt sich über alles und steht jedem zur Verfügung, andererseits aber wird nicht sie durch den Menschen, sondern der Mensch durch sie beeinflusst. Dem ganzen eifrigen Exposé liegt die still-

---

[1] Engelhardt übersetzt falsch: »In Wahrheit sie aber nicht zu uns herbrächten, die bald höher bald niedriger uns nahe ist.« So kann man ἄνω τε καὶ κάτω παροῦσαν unmöglich übersetzen. Die ganze Operation ist aus dem Turnunterrichte wohlbekannt.

schweigende Aporie, der Einwand, zu Grunde, wie sich die Wirksamkeit des Gebetes mit Gottes absoluter Unveränderlichkeit und Unberührtheit zusammenreime. Vielleicht wirkt de myst. 1, 12 p. 40 sqq. nach. Hier wird nämlich dem Einwande begegnet, durch das Gebet würden die Götter beeinflusst, sie wären also ἐμπαθεῖς. Dies treffe nicht zu, lautet die Entgegnung; die durch Gebetsanrufungen vermittelte Erleuchtung komme ganz und gar von selber, fern von Herabgezogenwerden, αὐτοφανὴς καὶ αὐτοτελής, πόρρω τοῦ καθέλκεσθαι; sie komme durch göttliche Kraft und Vollendung zur Erscheinung und überrage weit unsere menschliche freie Bewegung. Die Götter rufen die Seelen der Menschen zu sich herauf und gewähren ihnen Vereinigung mit sich und gewöhnen sie daran, noch im Leibe sich der Leiblichkeit zu entschlagen und um den ewigen, geistigen Urgrund sich zu bewegen. Nochmals wird p. 42 betont: es ist nicht so, wie man gewöhnlich sagt und meint, dass die Anrufungen den Geist der Götter den Menschen zuwenden, vielmehr steckt die Wahrheit darin, dass die Gebete dem Geiste der Menschen die Disposition verleihen, an den Göttern theilzunehmen, dass sie den menschlichen Geist zu den Göttern aufführen und ihnen anpassen.

Wie kommt D. auf sein Kettenbild: ὥσπερ εἰ πολυφώτου σειρᾶς ἐκ τῆς οὐρανίας ἀκρότητος ἠρτημένης, εἰς δεῦρο δὲ καθηκούσης κτλ.[1]? Jahn S. 55 f. denkt an eine Verquickung der goldenen Kette, von welcher Zeus bei Homer Θ 18 ff. spricht und die von den Platonikern allegorisch erklärt wurde, mit der durch den ganzen Himmel bis auf die Erde ausgedehnten Lichtsäule, von welcher bei Plato Rep. X, 616 B/C die Rede ist. Es ist aber doch recht

---

[1] Gregor von Nyssa veranschaulicht das Streben nach oben durch das Bild einer Kette, welche uns zu Gott zieht, de anima et resurr. 221 ed. Öhler, bei Vollert, Die Lehre Gr. v. N. vom Guten und Bösen 1897 S. 18. Es wäre für Dionysius nahe gelegen, seine Ansicht über d[illegible] [illegible]n der Himmelsleiter (Genes. 28, 12) zu veranschaulichen.

auffallend, dass gerade Proklus wieder in seiner Gebetserörterung in Tim. 65 A. p. 150 von der θεῶν σειρά und der θεῶν φύσις ἄνωθεν ἐξηρτημένη καὶ διανενεμημένη κτλ. handelt.

Die σειρά spielt überhaupt bei Pr. eine grosse Rolle. Er spricht wiederholt von σειραί, welche vom Himmel bis zur Erde reichen. In Parm. V, 118 führt er den Gedanken: ἡ μία ἰδιότης ἄνωθεν καθήκει μέχρι τῶν ἐσχάτων folgendermassen weiter aus: σειραὶ γάρ τινες ἀπὸ τῶν νοερῶν θεῶν εἰς τὸν οὐρανὸν καθήκουσι καὶ ἀπὸ τῶνδε πάλιν εἰς τὴν γένεσιν καθ' ἕκαστον στοιχεῖον ἐξαλλαττόμεναι, καὶ μέχρι γῆς ὑφιζάνουσαι. Von diesen σειραί haben die oberen mehr, die unteren weniger Anteil an den Urbildern, aber über alle erstreckt sich μία ἰδιότης, ἡ καὶ ποιεῖ μίαν τὴν ὅλην σειράν. Wenn es dann weiter heisst: ολη πανταχοῦ πᾶσιν ἡ αὐτὴ πάρεστι, so erinnert man sich wieder unwillkürlich des dionysischen ἄνω τε καὶ κάτω παροῦσαν; vergl. in Parm. V, 155: σειραί τινες ἄνωθεν ανεφανησαν ἄχρι τῶν κάτω διατείνουσαι, in Crat. p. 59: σειρᾶς καταντώσης ἄνωθεν ἄχρι τῆς ἐσχάτης, p. 99 u. ö. Auch an die von oben bis unten reichende Liebeskette in Alcib. II, 78 sqq. (oben S. 70 f.) sei hier erinnert. Dort finden sich auch die Worte προλάμπουσαν und πολυειδῶς μεριζομένην. So lag es für D. nahe, die Kette πολύφωτος zu nennen, um so mehr, als er das Gebet veranschaulichen wollte, bei welchem es sich ja um Licht und Erleuchtung handelt. De myst. 5, 26 wird als Wirkung des Gebetes bezeichnet: συνήθειαν παρέχει πρὸς τὰς τοῦ φωτὸς μαρμαρυγάς, und Proklus kennt auf der zweiten Gebetsstufe τρανεστέραν τὴν μετουσίαν τοῦ τῶν θεῶν φωτός, und überhaupt ὑποδοχὴν τοῦ θείου φωτός als Gebetswirkung. Dies zusammen ergiebt die dionysische Wendung dass wir an der Lichtkette ἀνηγόμεθα πρὸς τὰς ὑψηλοτερα τῶν πολυφώτων ἀκτίνων μαρμαρυγάς.

Auch von der bei den Neuplatonikern, und in Sonderheit bei Pr., so beliebten »goldenen Kette« ist es nicht

»lichtreichen«[1]. In Tim. 146 E. p. 346 sq. citiert Pr. aus der Antwort, welche der die Nacht um Rat fragende Zeus von dieser erhält, aus den »Orphica«, die Verse:

αὐτὰρ ἐπὴν δεσμὸν κρατερὸν περὶ πάντα τανύσσῃς
σειρὴν χρυσείην ἐξ αἰθέρος ἀρτήσαντα,

und verwertet dieselben allegorisch. Auch in Crat. p. 55 giebt Pr. eine allegorische Deutung derselben Stelle und sagt dann: an diesen Gedanken über den höchsten Zeus wollen wir uns halten ὥσπερ ἀσφαλοῦς ἐχόμενοι πείσματος. In seinem weiteren Bilde sagt auch D. DN. 3, 1: ἀντεχόμενοι τῶν εἰς ἡμᾶς ἐκτεινομένων πεισμάτων.

Die χρυσῆ σειρὰ kommt bei Pr. noch öfters, so in Tim. 173 F p. 410: μείζων ἡ τῆς χρυσῆς σειρᾶς ἕνωσις καὶ μειζόνων τοῖς πᾶσιν ἀγαθῶν αἰτία, in Parm. VI, 74; ebenso bei Marinus vita Procli c. 26. Der proklische Hymnus an Aphrodite beginnt mit den Worten: ὑμνέομεν σειρὴν πολυώνυμον Ἀφρογενείης (p. 140 ed. Ludwich 1897). Vielgenannt ist auch die Ἑρμαϊκὴ σειρά. Eunapius sagt vitae soph. p. 457 (ed. Boissonade), während Plotin wegen seiner geheimnisvollen und änigmatischen Redeweise nur schwer verständlich gewesen, habe Porphyr ὥσπερ Ἑρμαϊκή τις σειρὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐπινεύουσα alles klar und deutlich erklärt[2]. Auch Pr. kennt die hermetische Kette in Tim. 231 C. p. 558 und in Crat. p. 11. Marinus erzählt von ihm c. 28, er habe klar geschaut, dass er selber zur hermaischen Reihe gehöre. Überhaupt ist σειρὰ ein für das ganze proklische System höcht charakteristisches Wort, vergl. JTh. c. 97. 99. 100; in Parm. V, 28. 110; in Crat. p. 102, in Remp. sehr häufig.

Schauen wir nochmals zurück auf die neuplatonische und dionysische Gebetstheorie, so dürfte die Eingangs aufgestellte

[1] Nach Hegel dachte sich die mittelalterliche Menschheit alles durch einen »Lichtfaden« mit dem Himmel verknüpft. Mausbach, Christentum und Weltmoral 1897 S. 46.

[2] Boissonade, welcher diese Stelle in der Ausgabe der vita Procli des Marinus p. 121 citiert, schreibt dazu: »ad quem locum plura annotavimus (quae utinam haberemus!).«

These, dass die Ausführungen des D. jedes spezifisch-christlichen Gedankens entbehren, sich nicht als ein unserem Mystiker zugefügtes Unrecht erweisen. Wir haben hier dieselbe Erscheinung, wie oben S. 86 ff. bei der Behandlung der göttlichen Gerechtigkeit. Abgesehen von der Dreifaltigkeit könnte alles bei einem Neuplatoniker stehen und ist auch aus neuplatonischem, speziell namentlich proklischem Gut zusammengesetzt. Selbst die »Theologen« vergisst D. hier heranzuziehen, wo so reiche Ausbeute gewesen wäre. Ich habe das dionysische Exposé mit der herrlichen Schrift des Origenes de oratione (ed. Wetstenius 1694) verglichen. D. hat ihre Benützung verschmäht. Einmal sagt zwar Origenes c. 26: wie in gewissen *φαντασίαι καὶ ὑπομνήσεις* eine Befleckung liege, so ein Nutzen in der *μνήμη πεπιστευμένου τοῦ θεοῦ* (c. 27: *θεοῦ ὑπόμνησις μετὰ τῆς πρὸς αὐτὸν εὐχῆς*). Man denkt hier an die *θεῖαι μνεῖαι* bei Dionysius. Aber einerseits ist die Sache zu naheliegend und selbstverständlich, andererseits findet sie sich auch bei Proklus. Origenes widerlegt im ersten allgemeinen Teile die gegen das Gebet erhobenen Einwände, darunter auch die, welche auf die Unveränderlichkeit Gottes und die ewige Vorherbestimmung sich stützen. Dabei vergisst er nie, die Schrift ins Feld zu führen und betont c. 28 ausdrücklich, dass dies notwendig sei. Alles atmet bei ihm christlich-biblischen Geist und er ist doch auch Philosoph und hat den beginnenden Neuplatonismus aus dem Munde des Ammonius Sakkas vernommen. Wer in Seelenreinheit lebt, führt Origenes aus, mit dem betet der Logos als Hohepriester (c. 32), beten die Engel (c. 33), beten die Seelen der im Herrn Entschlafenen (c. 34) — all das wird reichlich durch Schriftstellen bewiesen, ebenso die Wirkungen des Gebetes c. 40.

Der Betende tritt vor Gott und versetzt sich in dessen Gegenwart c. 26: *θεῷ παριστάναι ἑαυτὸν καὶ παρόντι ἐκείνῳ λέγειν σχηματίσας ὡς ἐφορῶντι καὶ παρόντι.* Er lenkt seinen Geist ab von der Beschäftigung mit dem Erdenhaften und Materiellen,

er überspringt die Vergänglichkeit und verkehrt mit Gott c. 29: πρὸς μόνῳ τῷ ἐννοεῖν τὸν θεὸν κἀκείνῳ . . . τῷ ἀκούοντι ὁμιλεῖν γίνεσθαι.

Gebetsstufen kennt Origenes nicht, von einer ἕνωσις ist keine Rede. Ein gewisser Fortschritt im Gebet ist allerdings c. 32 ausgesprochen, wo es heisst, wer in der angegebenen Weise bete und solchen Nutzen davon trage, der werde geeigneter, sich mit dem Geiste zu vermischen (ἀνακραθῆναι), welcher die ganze Ökonomie des Herrn, Himmel und Erde erfüllt. Wie dies aber zu verstehen ist, zeigt c. 41: unsere Seelen sind an sich vielfach unfruchtbar, wie Anna die Mutter Samuels; aber durch anhaltendes Gebet werden sie ἀπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος κυήσασαι, und bringen heilsame Reden voll Wahrheitsbetrachtung hervor. Vergl. damit Plotin Enn. VI, 9, 9: γεννᾷ δὲ κάλλος, γεννᾷ δικαιοσύνην, ἀρετὴν γεννᾷ · ταῦτα γὰρ κύει ψυχὴ πληρωθεῖσα θεοῦ.

Auch Gregor von Nyssa kennt in seinen fünf Reden de oratione dominica keine Gebetsstufen, seine Ausführungen sind von denen des D. toto coelo verschieden, und er ist doch auch ein Freund neuplatonischer Spekulation. Einige Wendungen seien hervorgehoben, sie sind aber mehr allgemeiner Natur. Or. 1 Migne 44, 1121 D: τῆς γὰρ τοῦ θεοῦ μνήμης ἐν τῇ καρδίᾳ καθιδρυμένης κτλ., 1124 A: χωρίζεται τοῦ θεοῦ ὁ μὴ συνάπτων ἑαυτὸν διὰ προσευχῆς τῷ θεῷ, 1124 B: προσευχὴ θεοῦ ὁμιλία τῶν ἀοράτων θεωρία.

§. 21.

Die Vergottung.

Das Endresultat des ganzen mystischen Entwicklungsprozesses, das Ziel, welches durch den dreifachen Weg der Reinigung, Erleuchtung und Einigung, durch Gebet und Opfer, durch Kathartik, Telestik und Theurgik, durch Logien und Hierarchie erreicht werden soll, ist die »Vergottung«. Dies sind proklisch-dionysische Gedanken, welche durch Plato

und Plotin vorbereitet waren, wenn sie auch in dieser prononcierten Form von ihnen nicht ausgesprochen wurden. Im Pömander heisst es 10, 6 p. 71: *δυνατὸν γάρ, ὦ τέκνον, τὴν ψυχὴν ἀποθεωθῆναι ἐν σώματι ἀνθρώπου κειμένην, θεασαμένην τὸ τοῦ ἀγαθοῦ κάλλος.*

Die Vergottung geschieht durch die Verbindung mit der göttlichen Henas. JTh. c. 129: *πᾶν μὲν σῶμα θεῖον διὰ ψυχῆς ἐστι θεῖον τῆς ἐκθεουμένης· πᾶσα δὲ ψυχὴ θεία διὰ τὸν θεῖον νοῦν· πᾶς δὲ νοῦς θεῖος κατὰ μέθεξιν τῆς θείας ἑνάδος.* Die Abstufung ist folgende: *ἡ μὲν ἑνὰς αὐτόθεν θεός, ὁ δὲ νοῦς θειότατον, ἡ δὲ ψυχὴ θεία, τὸ δὲ σῶμα θεοειδές*; c. 135: *πᾶν τὸ ἐκθεούμενον εἰς μίαν ἑνάδα θείαν ἀνατείνεται*; c. 160: *παντὸς νοῦ κρείττων ὁ ἐκθεούμενος νοῦς.* Vergl. damit DN. 1, 5: *ἡ τοιάδε γίγνεται τῶν ἐκθεουμένων νοῶν πρὸς τὸ ὑπέρθεον φῶς ἕνωσις.*

Dionysius bezeichnet EH. 1, 2 als Macht und Aufgabe der himmlischen und kirchlichen Hierarchie das *θεωθῆναι καὶ τοῖς ὑποβεβηκόσι μεταδοῦναι κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ τῆς ἱερᾶς θεώσεως*; wir Menschen müssen durch die Mannigfaltigkeit der Symbole aufgeführt werden *ἐπὶ τὴν ἑνοειδῆ θέωσιν*[1]. Die *λογικὴ σωτηρία* der Menschen und höheren Wesen kann nicht stattfinden *μὴ θεουμένων τῶν σωζομένων*, die Vergottung ist aber *ἡ πρὸς θεόν, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις* (1, 3). Urgrund und Prinzip der Vergottung ist natürlich die Gottheit selbst (1, 4); den Höhepunkt aber bildet der Empfang der Eucharistie, EH. III, 3, 7: *ὁ πρὸς τὸ τοῦ κατ' αὐτὸν θεοειδοῦς ἄκρον ἐν παντελέσι καὶ τελειωτικαῖς θεώσεσιν ἀνηγμένος . . . ἐν τῇ κατ' αὐτὸν ἀκροτάτῃ θεώσει.* Vergl. zur »Vergottung« noch DN. 9, 5. 12, 3. Ep. 2.

Pl. Th. I, 27 p. 64 bemerkt Proklus, dass Plato häufig auch das, was an den Göttern Teil hat, mit demselben Namen auszeichne und Götter nenne, so z. B. die göttliche Seele in

---

[1] Die biblische Grundlage sind Stellen wie II Petr. 1, 4: *θείας κοινωνοὶ φύσεως.* Act. 17, 28. Röm. 11, 36.

den »Gesetzen« und im Phädrus. Selbst auf die Dämonen werde der Göttername ausgedehnt, ja sogar Menschen verschmähe er nicht Götter zu nennen. Daraus folge: *ὅτι θεὸς ὁ μέν ἐστιν ἁπλῶς θεός, ὁ δὲ καθ' ἕνωσιν, ὁ δὲ κατὰ μέθεξιν, ὁ δὲ κατὰ συναφήν, ὁ δὲ καθ' ὁμοίωσιν.* Von den *ὑπερούσιοι* sei jeder *πρώτως θεός*, von den *νοεροὶ* jeder *καθ' ἕνωσιν*, von den göttlichen Seelen jede *κατὰ μέθεξιν*, die Dämonen *κατὰ συναφήν*, und die Menschenseelen endlich *δι' ὁμοιότητος τῆς προσηγορίας ταύτης μεταλαγχάνουσιν.* Dem entsprechen die dionysischen Ausführungen CH. 12, 2 u. 3: die Theologie nenne den Hierarchen Engel, *τὸν κατὰ δύναμιν οἰκείαν μετέχοντα τῆς τῶν ἀγγέλων ὑποφητικῆς ἰδιότητος καὶ πρὸς τὴν ἐκφαντορικὴν αὐτῶν ὁμοίωσιν ἀνατεινόμενον.* Ja man werde finden, dass die Theologie die himmlischen Wesen und unsere gottliebenden und heiligen Männer sogar Götter nenne [1], obschon die göttliche Heimlichkeit *ὑπερουσίως* über alles erhaben ist und nichts Existierendes ihr *κυρίως καὶ ὁλικῶς* ähnlich genannt werden kann. Was von den intellektuellen und vernünftigen Wesen (*νοερῶν καὶ λογικῶν*) nach Kräften *τῇ θεομιμησίᾳ* zur *ἕνωσις* aufstrebe, werde auch des göttlichen Namens gewürdigt (*καὶ τῆς θεϊκῆς ὁμωνυμίας ἠξίωται*).

Die Vergottung erstreckt sich nun aber nicht allein auf die vernünftigen und beseelten, sondern auch auf die leblosen Wesen bis zum letzten herab, sie geht durch das All hindurch. Den Satz des alten Thales, dass alles voll von Göttern sei (bei Aristoteles de an. I, 5) acceptiert auch Proklus (JTh. c. 145: *μεστὰ πάντα θεῶν*), und er giebt ihm auch die Wendung: *πάντα τεθέωται* (in Parm. IV, 34). Er begründet es näher: *τῷ γὰρ ἑνὸς μετέχειν ἕκαστα κατὰ τὴν ἑαυτῶν τάξιν εἴποις ἂν τεθεῶσθαι, καὶ τὰ ἔσχατα λέγοις τῶν ὄντων*; VI, 36: *τοῦτο γάρ ἐστι τὸ πάσης οὐσίας ἐκθεωτικὸν τὸ ἕν.* Dieses Eine ist zugleich das Gute V, 155: *πάντα τεθέωται ἐκ τἀγαθοῦ.*

---

[1] Gemeint sind Stellen wie Dan. 4, 5. Exod. 7, 1. Ps. 81, 6. Joh. 10, 34.

In Tim. 64 F und 65 p. 150 sq.: die συμπάθεια geht durch alle Kräfte, die göttliche Natur verleiht auch den Körpern göttliche συνθήματα, τοῖς μὲν Ἡλιακά, τοῖς δὲ Σεληνιακά, und wendet diese den Göttern zu; in Parm. V, 118: τὸ γὰρ ἓν εἶδος καὶ ἡ κατὰ τοῦτο κοινωνία ποιεῖ τὴν συμπάθειαν. Auch den Körpern hat Zeus μίαν ἕνωσιν καὶ φιλίαν ἄλυτον καὶ δεσμὸν eingepflanzt, in Crat. p. 54; ἡ μουσικὴ διὰ τοῦ ῥυθμοῦ καὶ τῆς ἁρμονίας δεσμὸν καὶ φιλίαν καὶ ενωσιν ἐπιτίθησι τοῖς ὅλοις, p. 105.

JTh. c. 145 sagt Proklus: λέγω δὲ οἷον εἴ τις ἔστι θεότης καθαρτικὴ καὶ ἐν ψυχαῖς ἔστι κάθαρσις καὶ ἐν ζῴοις καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν λίθοις . . . καὶ ὁ μὲν λίθος μετέχει τῆς καθαρτικῆς δυνάμεως σωματικῶς μόνον· τὸ δὲ φυτὸν ἔτι τρανέστερον κατὰ τὴν ζωήν· τὸ δὲ ζῷον ἔχει καὶ κατὰ τὴν ὁρμὴν τὸ εἶδος τοῦτο· ψυχὴ δὲ λογικὴ λογικῶς· νοῦς δὲ νοερῶς, οἱ δὲ θεοὶ ὑπερουσίως καὶ ἑνιαίως. Hier muss nochmals an die Stelle in Alcib. II, 82 sqq. erinnert werden: die Liebeskette haftet mit ihrer obersten Spitze in den höchsten Götterordnungen und ist mit der höchsten geistigen Schönheit geeint, sie erstreckt sich dann auf die vorweltlichen Götter, hierauf kommt sie in den Bereich der Welt und da teilt sich ihre Eigentümlichkeit verschiedentlich und lässt viele Ordnungen und Kräfte aus sich heraus: so erhalten die Engelchöre Teilnahme am Eros, die Dämonenscharen, die Heroenheere, die Menschenseelen, kurz alles wird durch den Ausfluss der Schönheit angeregt, belebt und erwärmt. Der göttliche Eros lenkt alles, was an der von ihm ausgehenden Macht Anteil hat, der Schönheit zu καὶ πᾶσιν ἕνα δεσμὸν καὶ μίαν φιλίαν ἀδιάλυτον ἐμποιῶν πρός τε ἄλληλα καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ καλόν. Nichts anderes als diese συνδετικὴ κοινωνία und sogar τῶν ἀνομοίων αἰτίων σύμπνοιαν will der bekannte Mythus von Ares und Aphrodite ausdrücken (in Polit. p. 388 sq.)[1].

---

[1] Anders wird dieser Mythus noch von dem Stoiker Heraklitus Pontikus, Alleg. Homer. c. 69, gedeutet. Hatch, Griechentum und Christentum S. 45.

In dieses Milieu gehören dionysische Stellen wie DN. 1, 6: »Sie sagen, er sei in den Geistern, in den Seelen, in den Körpern, im Himmel und auf der Erde, und zugleich in Ebendemselben Ebendasselbe, in der Welt, um die Welt, über der Welt, über dem Himmel, über den Wesen, er sei Sonne, Gestirn, Feuer, Wasser, Wind, Tau, Wolke, Stein, Fels, alles Seiende und nichts vom Seienden.« DN. 8, 3—5 spricht D. von der δύναμις Gottes. Sie erstreckt sich auf alles und teilt sich allen mit; es giebt nichts, das ohne jegliche Macht wäre, ἀλλ' ἢ νοερὰν ἢ λογικὴν ἢ αἰσθητικὴν ἢ ζωτικὴν ἢ οὐσιώδη δύναμιν ἔχει[1]. Aus der göttlichen Macht haben die gottgleichen Engelsordnungen ihre Kräfte empfangen, ihre geistige, unsterbliche, immerwährende Beweglichkeit, ihr unentwegtes Streben nach dem Guten. Die Ausflüsse dieser unerschöpflichen göttlichen Macht ergiessen sich aber auch εἰς ἀνθρώπους καὶ ζῶα καὶ φυτὰ καὶ τὴν ὅλην τοῦ παντὸς φύσιν, καὶ δυναμοῖ τὰ ἡνωμένα πρὸς τὴν ἀλλήλων φιλίαν καὶ κοινωνίαν. Diese göttliche Macht erhält die Ordnungen des Alls in ihrem guten Bestand, sie bewahrt die unsterblichen Lebensformen der englischen Einheiten unversehrt, καὶ τὰς οὐρανίας καὶ φωστηρικὰς καὶ ἀστρῴους οὐσίας κτλ.

Das alles ist neuplatonisch-christlich gesagt. »Wenn's man so hört, möcht's leidlich scheinen.« Es ist ja wahr, dass, wenn zwei dasselbe sagen, es doch nicht immer dasselbe ist. Es soll nicht behauptet werden, dass D. es genau so meint wie Proklus. Er drückt sich so aus, dass man seine Worte auch theistisch von der auf alles einwirkenden, alles belebenden und erhaltenden göttlichen Allmacht verstehen kann. Aus der Vorlage haftet aber dem Ganzen doch ein emanatistisch-pantheistischer Klang an, als ob die Kräfte der Einzelwesen nur göttliche Teilkräfte, Ausflüsse der göttlichen Urkraft wären. »Steht doch immer schief darum.« Er redet ausdrücklich von πρόοδοι und DN.

---

[1] Vergl. oben S. 76 f.

2, 7 sagt er, dass von Gott δυνάμεις ἐκθεωτικαὶ ausgehen. Stärker wird dieser pantheistische Klang, wenn es gegen Ende von 8, 5 heisst: διακρατεῖ τὰς οὐσιώδεις τῶν ὅλων δυνάμεις καὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀδιάλυτον μονὴν ἀσφαλίζεται καὶ τὴν θέωσιν αὐτὴν δωρεῖ, δύναμιν εἰς τοῦτο τοῖς ἐκθεουμένοις παρέχουσα. EH. 1, 4: die göttliche Glückseligkeit hat die Hierarchie eingesetzt ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ θεώσει πάντων τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν οὐσιῶν. Uns ist das, was den überweltlichen Ordnungen ἀϋλότερον καὶ νοερώτερον (ebenso in Parm. V, 117 u. 119) ἑνιαίως καὶ συνεπτυγμένως (JTh. c. 145) zu teil wurde, in der Menge und Mannigfaltigkeit geteilter Symbole geschenkt worden. Die Vergottung ist eine dem Wesen und der Seinsstufe entsprechende, eine ἀνάλογος θέωσις (CH. 1, 3). Die obersten Engelordnungen werden πρώτης καὶ ὑπερεχούσης θεώσεως erfüllt, die unteren in entsprechend geringerem Grade und so herab bis zum letzten Wesen, von dem man nur noch sagen kann, dass es »ist«. So geht durch das All eine ἄλυτος τῶν πάντων ἐφαρμογὴ καὶ τάξις, μία τοῦ παντὸς σύμπνοια καὶ ἁρμονία (DN. 7, 3), eine ἁπάντων εὔκοσμος καὶ κατὰ τάξιν ἐναρμόνιος καὶ συνδετικὴ κοινωνία (EH. V, 1, 2).

Es ist neuplatonischer Gedanke, dass auch die geringsten Wesen noch ἴχνη, συνθήματα, ἀπόρροιαι, ἀπηχήματα göttlichen Wesens und göttlicher Kraft an sich tragen bezw. sind. Plotin Enn. I, 2, 2: die in der Materie befindlichen Seelen haben ἴχνος τοῦ ἐκεῖ ἀρίστου; I, 4, 3 sind der τελεία καὶ ἀληθινὴ ζωὴ entgegenstellt die ἰνδάλματα ζωῆς, wie V, 3, 9 τὰ ἴχνη den πρῶτα. VI, 7, 33 sagt Plotin: τὸ γὰρ ἴχνος ἀμόρφου μορφή, und in Alcib. II, 93 citiert Proklus ein Wort Plotins: νοῦ ἀπόρροια πανουργίαν ποιεῖ. Also selbst das Schlimmste ist nur der letzte und geringste Ausfluss des Guten. De myst. 3, 9 p. 120 heisst es: die Seele hat vor ihrer Verbindung mit dem Körper der göttlichen Harmonie gelauscht und wenn sie nun mit dem Körper verbunden Töne hört, welche am meisten das θεῖον ἴχνος jener Harmonie an sich tragen, so ist sie hocherfreut und erinnert sich jener göttlichen Harmonie

und nimmt an ihr, soweit möglich, teil. 6, 1 p. 241: τῆς γὰρ θείας ζωῆς ἴχνος τι ἡ εἴδωλον ἐναποσβέννυται ἐν τῷ σώματι κατὰ τὸν θάνατον. 3, 27 p. 164: τῆς θείας μαντικῆς ἴχνος τι τὰ μὲν μᾶλλον τὰ δὲ ἧττον παρεσπάσατο. Hermias in Phaedr. p. 72: τελευταῖον ἴχνος τῆς Ἑρμαϊκῆς σειρᾶς.

Sehr häufig kommt Derartiges bei Proklus. Der vorhin genannten Stelle de myst. 3, 27 ist ähnlich in Remp. p. 136: τὰ τῆς συμφωνίας ἴχνος τι παρασπασάμενα δύνασθαι πράττειν συμφώνως τῇ συμφωνίᾳ. In Crat. p. 33 sagt er: πάντα γὰρ ὑφιστάνοντες οἱ πατέρες τῶν ὅλων συνθήματα καὶ ἴχνη πᾶσιν ἐνέσπειραν τῆς ἑαυτῶν τριαδικῆς ὑποστάσεως, und noch ausführlicher p. 34: ὥσπερ οὖν ἡ φύσις καὶ ἡ μονὰς ἡ δημιουργικὴ καὶ αὐτὸς πάντων ἐξῃρημένος πατὴρ ἐνέσπειραν τοῖς δευτέροις τῆς οἰκείας ἰδιότητος συνθήματα, καὶ δι' ἐκείνων ἐπιστρέφουσι πάντα πρὸς ἑαυτούς, οὕτως δὲ καὶ πάντες οἱ θεοὶ τοῖς ἀφ' ἑαυτῶν παραγομένοις ἐνδιδόασι τῆς σφετέρας αἰτίας σύμβολα, καὶ διὰ τούτων ἑδράζουσι πάντα ἐν ἑαυτοῖς. Pl. Th. I, 27 p. 65: τελευταῖον ἀπήχημα τῆς ἀθανασίας. I, 29 p. 70: τὰ ἔσχατα τῶν θεῶν ἀπηχήματα. III, 6 p. 128: auch die Pflanzen sind noch ζῶα und ihre Kräfte ζωαὶ καὶ τῆς ὅλης ζωῆς ἰνδάλματα καὶ ποιήσεις ἔσχαται. JTh. c. 129: auch der Leib wird vergottet, und zwar dadurch, dass ihm die Henas durch Vermittlung der Seele ein ἀπήχημα τῆς οἰκείας ἰδιότητος giebt. In Alcib. II, 133 ist gesagt, die gottbegeisterte Liebe verleihe auch ihrem εἴδωλον ein ἀμυδρὸν ἴχνος (vergl. in Parm. VI, 120: ἴχνος καὶ εἴδωλον). Die φυσικὴ ἀρετὴ ist ἔσχατον ἴχνος τῆς ἀληθοῦς (in Alcib. II, 242). Die Seele, welche bei den Göttern das ἡγεμονικὸν καὶ ἀρχικὸν geschaut, hat noch τινὰ τῶν ἐντὸς ἀπηχήματα (II, 291). Die δικαιοσύνη ist θεῶν ἀπήχημα (III, 136). Die durch die αἰσθήσεις gewonnene Erkenntnis ist ἔσχατον ἀπήχημα τῆς πρώτης νοήσεως (in Parm. V, 145). Unsere δεσποτεία καὶ δουλεία sind ἀπηχήματα τῶν κατ' οὐσίαν in den Ideen (V, 203). Auch im ἡλιακὸν σῶμα ist ein ἀπήχημα der Henas (VI, 11).

Hieran schliesst sich wieder unser Dionysius an, wenn er DN. 6, 1 sagt, aus dem göttlichen Leben haben die Seelen

ihre unsterbliche Existenz, aber auch die Tiere und selbst die Pflanzen haben aus ihm ihr Leben κατ' ἔσχατον ἀπήχημα τῆς ζωῆς[1]. Der θυμὸς ist das ἔσχατον ἀπήχημα der νοερὰ ἀνδρία (CH. 15, 8). Auch der Ungeordnete (Böse) hat, obwohl er durch seine vernunftwidrige Begierde des Guten beraubt ist, doch auch noch in etwas am Guten teil κατ' αὐτὸ τὸ τῆς ἐνώσεως καὶ φιλίας ἀμυδρὸν ἀπήχημα (DN. 4, 20). Selbst die verachtete Materie hat ἀπηχήματά τινα τῆς νοερᾶς εὐπρεπείας (CH. 2, 4). Ganz nach Proklus heisst es DN. 7, 2: die göttliche Weisheit erstreckt sich auf alles und alles hat an ihr teil, selbst die Sinneswahrnehmungen kann man nicht mit Unrecht τῆς σοφίας ἀπήχημα nennen. Die Sonne erleuchtet κατὰ πολλοστὸν ἀπήχημα τἀγαθοῦ alles, was an ihr teilnehmen kann (DN. 4, 4). Die göttliche Macht durchdringt alles, aber es ist nicht alles zu ihrer Aufnahme gleich disponiert: so teilt auch die Wärmekraft des Feuers dem Empfänglicheren mehr mit, dem Widerstrebenden und Entgegengesetzten aber entweder gar nichts oder ἀμυδρόν τι τῆς ἐκπυρωτικῆς ἐνεργείας ἴχνος (CH. 13, 3). Gerade darin zeigt sich die göttliche Allmacht, dass sie auch τὰ ἔσχατα τῶν ἀπηχημάτων zusammenhält und beherrscht (DN. 8, 2). Gott ist τῆς αὐτοομοιότητος ὑποστάτης und alles, was in der Sphäre des Gewordenen gegenseitige Ähnlichkeit besitzt, ist ähnlich nur ἴχνει τινὶ τῆς θείας ὁμοιότητος. So geht also die Spur und der Widerhall der Gottheit durch die ganze Welt und zeigt sich, wenn auch schwach und dunkel, noch im geringsten Wesen.

[1] Jahn verweist S. 16 einfach auf Plato, welcher ἀπήχημα einmal gebraucht, Axioch. 366 C, aber noch nicht tropisch, sondern in der eigentlichen Bedeutung »Nachhall, Wiederholung«. Für ἴχνος kann man höchstens auf Tim. 53 B verweisen; die andern Stellen (Ast. II, 112) kommen nicht in Betracht.

5. Kapitel.

Symbolik und Allegorie.

§ 22.

Die philosophische und die mystische Überlieferung.

Schon oben, wo von der Geheimnisthuerei der Neuplatoniker die Rede war, wurde auf die vielfach übliche symbolisch-allegorische Redeweise hingewiesen und im Verlaufe der bisherigen Darlegungen mussten wiederholt Proben derartiger allegorischer Deutungskünste beigebracht werden.

Dass Symbolik und Allegorie mit den Mysterien in Verbindung stand, ist evident. Die ganze Ausdrucksweise verrät, wie das Folgende zeigen wird, deutlich diesen Zusammenhang. Der allegorische Homerdeuter Heraklitus Pontikus rechtfertigt einmal seine Erklärung von Apollo als der Sonne ausdrücklich ἐκ τῶν μυστικῶν λόγων οὓς αἱ ἀπόρρητοι τελεταὶ θεολογοῦσιν [1]. Der Allegorie huldigten namentlich die Stoiker, und sie lasen soviel Stoicismus in die Dichter hinein, dass Cicero spöttisch sagte, sie halten die Dichter für stoische Philosophen [2]. Unter ihnen ragen nach dieser Seite beson-

---

[1] Diese und andere Stellen bei Hatch, Griechentum und Christentum 1892 S. 42 f.

[2] Hatch S. 40.

ders hervor Heraklitus und Cornutus in der ersten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts. Als allegorischer Homererklärer ist sodann Plutarch bekannt. Auf die Schriften des Alten Testamentes wurde die Allegorese erstmals von Aristobul im 2. Jahrhundert vor Chr. angewandt[1]. An ihn schloss sich Philo an und er steigerte die Allegorese bedeutend. Von Philo sind dann wieder die christlichen Väter, wie Klemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius von Cäsarea, Gregor von Nyssa, Didymus u. a. beeinflusst, sowohl hinsichtlich der allgemeinen hermeneutischen Prinzipien, als auch in speziellen Deutungen[2]. Auch Ambrosius zeigt sich, sei es direkt, sei es indirekt, von Philo abhängig[3]. Augustinus, Gregor der Grosse waren Hauptallegoriker und von ihnen übernahm das abendländische Mittelalter diese Methode, welche ihm besonders zusagte.

Wenn gleichzeitig neuplatonische Philosophen und christliche Theologen einer weitgehenden Allegorese huldigten, so wird sich ein gegenseitiger Zusammenhang nicht bestreiten lassen. Was Dionysius betrifft, so mussten wir im Bisherigen wiederholt beobachten, dass er die neuplatonische Allegorie nicht bloss formell-methodisch, sondern auch materiell sich zu Nutzen machte. Er findet ja mit Hilfe seiner Allegorese gerade die Kernpunkte des ausgehenden Neuplatonismus in der heiligen Schrift und im christlichen Kultus enthalten! Als Methode ist seine Exegese nicht neu; die ganze alexandrinische Schule hat sie im Gegensatz zur antiochenischen geübt. Was er aber neu in die Theologie einführte, das ist die systematisch-allegorische Deutung des gesamten christlichen Kultus, des Gottesdienstes, der Weihen, der kirchlichen Stände, sowie ihres Vorbildes und ihrer Voraussetzung, der himmlischen Hierarchie.

---

[1] Siegfried, Philo von Alexandria 1875 S. 24.

[2] Vergl. Siegfried S. 343 ff.

[3] Siegfried S. 372 ff.

Die von ihrem Vater ihr gegebene Richtung auf den Kultus hat dann die ganze byzantinische Mystik beibehalten.

Es ist nicht Zufall, dass D. seine allegorisch-mystische Deutung dem Kultus zuwandte. Dasselbe war gerade im Neuplatonismus geschehen. Der Verfasser des Buches de mysteriis macht sich daran, den heidnischen Mysterienkult allegorisch auszuwerten bezw. seine Gedanken demselben zu unterlegen, und er weiss selbst den bedenklichsten Zeremonien einen verborgenen Sinn zu entlocken[1]. Proklus freut sich, wenn er mit seinem *διὸ καὶ ἐν τοῖς ἁγιωτάταις τελεταῖς κτλ.* oder einer ähnlichen Wendung einen allegorisch gedeuteten Mysterienvorgang zur Bestätigung seiner Anschauung anrufen kann. In seinem *βίβλος μητρῳακή* und den Schriften *περὶ ἀγωγῆς* und *περὶ Ἑκάτης* ist uns ohne Zweifel ein stattliches Material heidnischer Kultussymbolik verloren gegangen. Das Folgende soll nun zeigen, dass Dionysius in seiner Symbolik und Allegorie sich sehr häufig an Proklus anschliesst.

Ep. 9, 1 schreibt Dionysius: *Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρὴ τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικήν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν· καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικήν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικήν, καὶ συμπέπλεκται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρρητον· καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδεῖται τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις*[2]. Die heiligen Schriftsteller also haben, so meint Dionysius, eine zweifache Überlieferung, d. h. Lehrweise, didaktische Methode, eine symbolisch-mystische und eine philosophisch-apodiktische. Letztere überzeugt, erstere aber »thut« und verbindet mit Gott. In dem *καταδεῖται τῶν λεγομένων* und *δρᾷ* spiegeln sich

---

[1] De myst. 1, 11 p. 38 sq. So sucht schon Plotin Enn. III, 6, 91 einer verwegenen plastischen Darstellung des Hermes durch allegorische Auslegung das Unschickliche zu benehmen.

[2] Diese Stelle wurde von Nirschl gründlich missverstanden, Kathol. 1898 I, 362 f. Siehe Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 391 f.

die λεγόμενα und δρώμενα der Mysterien wieder. Auch die Hieromysten des alten und neuen Bundes, sagt Dionysius weiter, haben Symbole angewandt, ebenso die Engel; Jesus selbst hat in Parabeln gesprochen und die »theurgischen Mysterien durch das Vorlegen auf den Tisch« übergeben.

Ähnlich sagt D. DN. 2, 7, er habe in seinen theologischen Grundlinien zwei Wege eingeschlagen: τὰ μὲν ἀνελίξαντες τῷ ἀληθεῖ λόγῳ[1] καὶ ἀναπτύξαντες καὶ τὸν ἱερὸν καὶ ἀνεπιθόλωτον νοῦν ἐπὶ τὰ φανὰ τῶν λογίων θεάματα προσαγαγόντες· τοῖς δὲ ὡς μυστικοῖς κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν ἐπιβαλόντες. Der eine Weg führt also zur philosophischen Überzeugung, der andere lässt mystisch schauen und erfassen.

Bei dieser Unterscheidung ist Proklus Pate gestanden. Dieser führt nämlich Pl. Th. I, 4 p. 8 aus, Plato verwende in seinen Dialogen, um in geheimnisvoll-göttlichen Dingen zu unterrichten, nicht immer dieselbe Lehrweise, sondern ὅτε μὲν θεαστικῶς, ὅτε δὲ διαλεκτικῶς ἀνελίττων τὴν περὶ αὐτῶν ἀλήθειαν· καὶ ποτὲ μὲν συμβολικῶς ἐξαγγέλλων τὰς ἀρρήτους αὐτῶν ἰδιότητας, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῶν εἰκόνων ἐπ᾽ αὐτὰς ἀνατρέχων. So werde er im Phädrus νυμφόληπτος und vertausche die menschliche Denkweise mit der κρείττων μανία und behandle geheime Dogmen ἐνθέῳ στόματι. Vergleiche damit DN. 2, 11: τὰ δὲ φησὶν ἐνθεαστικῶς ἐν τοῖς ἱεροῖς αὐτοῦ γράμμασι (I Kor. 6, 5) und 4, 13: Paulus sei ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονὼς ἔρωτος und rede ἐνθέῳ στόματι (Gal. 2, 20). Auch in Crat. p. 66 heisst es: Ὀρφεὺς ἐνθέῳ στόματι λέγει. Im Sophisten aber, sagt Pr. an der obigen Stelle weiter, schlage er ganz den dialektischen Weg ein, ebenso im Parmenides und Gorgias; im Protagoras aber beide Wege: τὸν συμβολικὸν τρόπον κατακρύπτει τὴν περὶ τῶν θείων ἀλήθειαν — μέχρι ψιλῆς ἐν-

[1] Wegen ἀληθὴς λόγος vergl. Wehofer, Die Apologie Justins in litterarhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht. 1897 S. 14.

δείξεως ἐκφαίνει τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν τοῖς γνησιωτάτοις τῶν ἀκουόντων. Die mystisch-allegorische Lehrweise zerfalle wieder in zwei Unterarten: συμβολικῶς oder μυθικῶς, das ist die orphische, δι' εἰκόνων, das ist die pythagoreische Methode.

Auch in Crat. p. 37 spricht Pr. von den zwei Methoden: ὅσα (sc. ὀνόματα) αἱ μερισταὶ ψυχαὶ τότε μὲν ἐνθουσιάζουσαι περὶ τοὺς θεούς, τότε δὲ κατ' ἐπιστήμην ἐνεργοῦσαι παρήγαγον, ἢ κοινωνησάμεναι τὴν ἑαυτῶν νόησιν τῷ θείῳ φωτὶ κἀκεῖθεν τελειωθεῖσαι, ἢ τῇ λογικῇ δυνάμει τὴν δημιουργίαν ἐπιτρέψασαι τῶν ὀνομάτων. Pl. Th. I, 28 p. 68: διαλεκτευομένῳ καὶ νοερῶς, ἀλλ' οὐ μυστικῶς τὰ θεῖα ζητοῦντι.

Wie Proklus an der obengenannten Stelle, so teilt auch Dionysius die allegorisch-typische Lehrweise der Schrift wieder in zwei Arten, CH. 2, 2 und 3: διττός ἐστι τῆς ἱερᾶς ἐκφαντορίας ὁ τρόπος, ὁ μὲν διὰ τῶν ὁμοίων προϊὼν ἱεροτύπων εἰκόνων, ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν. Die Belege, welche D. dann anführt, zeigen, dass erstere Art der pythagoreischen δι' εἰκόνων, letztere der orphischen, συμβολικῶς oder μυθικῶς, entspricht. Gemeint sind nämlich unter den σύμβολα Göttermythen zum teil sehr anstössiger Art. Dionysius bezeichnet daher die entsprechende Methode als den Gebrauch von »unähnlichen« Bildern, auch αἰσχραὶ εἰκόνες (CH. 2, 3), und denkt seinerseits an Schriftwendungen wie Zorn, Rausch, Schlaf Gottes, oder Tiergestalten, während λόγος, νοῦς, οὐσία, φῶς u. a. »ähnliche« und bessere Bilder seien. Die ganze Unterscheidung bezieht D. aus Proklus, wie die folgende ausführliche Vergleichung zeigen wird.

CH. 2, 1 sagt Dionysius, er müsse auseinandersetzen, in welchen heiligen Gestalten die himmlischen Ordnungen in der Schrift dargestellt werden und zu welcher Einfachheit man durch diese Gebilde aufgeführt werden müsse, damit nicht auch wir, wie die grosse Menge, in unheiliger Weise meinen, τοὺς οὐρανίους καὶ θεοειδεῖς νόας πολύποδας εἶναί τινας καὶ πολυπροσώπους καὶ πρὸς βοῶν κτηνωδείαν ἢ πρὸς λεόντων θηριομορφίαν τετυπωμένους . . . καὶ τρο-

χούς τινας πυρώδεις ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν φανταζώμεθα. Es seien das lauter Symbole und die Theologie habe sich dabei unserer Fassungskraft anbequemt und für οἰκείας καὶ συμφυοῦς ἀναγωγῆς unseres Geistes gesorgt. CH. 2, 3 heisst es, die unähnlichen Bilder (ἀνόμοιος, ἀπεοικώς, ἀπεμφαίνων) seien viel geeigneter als die ähnlichen, unseren Geist zur Erkenntnis aufzuführen. Denn durch die edleren Bilder (τίμιος, σεμνός) könnte man leicht in Irrtum geführt und verleitet werden, die Engel etwa als gold- oder lichtgestaltige Männer sich vorzustellen mit glänzenden und feurigen Gewändern u. dergl. Damit dies nicht geschehe, lässt sich die aufführende Weisheit der Theologen zu ähnlichen Bildern herab (ἡ τῶν ὁσίων θεολόγων ἀνατατικὴ σοφία καὶ πρὸς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητας ἱερῶς κατάγεται) und bringt dadurch der Seele zum Bewusstsein, dass das Überhimmlische und Göttliche in Wahrheit so Hässlichem nicht ähnlich sein könne, bringt also mit Einem Worte der Seele den apophatischen Charakter derartiger Darstellungen zum Bewusstsein. CH. 2, 5 wird erläutert, warum die heiligen Schriftsteller wie für die Engel, so auch für Gott selber nicht bloss glänzende und erhabene Vergleiche anwenden, wie Sonne der Gerechtigkeit, Morgenstern, Licht, sondern auch »mittlere« Bilder, wie Feuer, Wasser, das Lebensfülle verleiht, ja selbst »letzte« d. h. ganz tiefstehende Bilder, wie Salbe und Eckstein, und Tiergestalten, welche der Gottheit beigelegt werden, z. B. die Gestalt des Löwen, Panther, Bären, sogar des Wurmes. Auf diese Weise verbergen die Theosophen das Allerheiligste vor den Blicken der Uneingeweihten und sorgen dafür, dass die, welche die heiligen Bilder gerne betrachten[1], nicht dabei

---

[1] Τοὺς τῶν ἱερῶν ἀγαλμάτων φιλοθεάμονας. Das von Plato Rep. V, 475 D sqq. (Ast III, 492) in rascher Aufeinanderfolge wiederholt gebrauchte Wort φιλοθεάμων gehört zu den Lieblingen des Pr. und D.: in Alcib. II, 77. 121, in Parm. IV, 25. V, 73. 89. VI, 98. CH. 12, 1. EH. III, 3, 7. Auch das platonische Hapaxlegomenon πολυθεάμων (Phaedr. 251 A) kommt bei D. CH. 13, 4 und EH. IV, 3, 7. Von Proklus steht mir augenblicklich keine Stelle zur Verfügung.

stehen bleiben und sie als wahre betrachten, sondern durch die unähnlichen Erscheinungsformen hindurch sich zum Überirdischen aufschwingen. Wären diese unähnlichen Darstellungen nicht, so kämen wir nicht εἰς ζήτησιν ἐξ ἀπορίας die Dissonanz der Bilder aber bringt uns dazu, das Hylische überhaupt abzustreifen und zum Überweltlichen aufzustreben. Durch diese unähnlichen Bilder wird also dem Göttlichen; nicht Schande, sondern Ehre angethan: τιμῶσι τοιγαροῦν, οὐκ αἴσχους ἀποπληροῦσι κτλ. (CH. 2, 3), τὰ θεῖα τιμᾶσθαι ταῖς ἀληθέσιν ἀποφάσεσι (2, 5). Ep. 9, 1 heisst es noch, dass derartige Darstellungen dem grossen Haufen als τερατολογίαι erscheinen (vergl. ebenda πλασματώδους τερατείας).

Das stammt alles aus Proklus[1]. In Crat. p. 72 sagt er nämlich, die Rede über die Götter sei eine dreifache: λόγος φανταστικός, welcher den Göttern widersinnig (ἀλόγως φανταζόμενος) Schlachten, Intriguen u. dergl. andichtet, der λόγος ἐπιστημονικός, wie ihn Sokrates hat, und zwischen beiden der δοξαστικός, der von der δόξα ausgeht, aber dann ἐπιστημονικῶς zum Wesen der Götter gelangt. Sokrates sieht nämlich, heisst es weiter, dass viele, wie Euthyphron, »viehmässige« Vorstellungen von den Göttern haben (βοσκηματώδεις ἔχοντας περὶ θεῶν ἐννοίας), darum steigt er selbst von der Höhe seiner Erkenntnis herab (κάτεισιν αὐτὸς ἐπὶ τὰ καταδέστερα), um die in phantastischen Vorstellungen Befangenen auf die mittlere Stufe τῆς περὶ θεῶν ὑπολήψεως zu erheben (ἀνατείνει); so veranlasst also Euthyphron διὰ τῆς φανταστικῆς αὐτοῦ τερατολογίας den Sokrates ἐπὶ τὴν ζήτησιν τῆς ἀληθείας. In Tim. 102 B p. 240: die Rede über die δημιουργία ahmt diese selber nach; denn wie bei ihr die Welt aus der Unordnung zur Ordnung und Ähnlichkeit mit dem Geistigen gebracht

[1] Schon Porphyr erklärt de abst. III, 16 sq., freilich ganz im Interesse seiner Abstinenztheorie, warum die Ägypter ihre Göttergestalten mit Ochsen-, Vogel- und andern Tiergesichtern darstellen, warum die Griechen dem Bilde des Zeus Widderhörner, dem des Dionysos Stierhörner beifügten und ihnen von Tieren hergenommene Beinamen gaben.

wird, οὕτω δὴ καὶ ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος πρότερον μὲν τοῖς ἀπεμφαίνουσιν ἐχρῆτο τῶν ὀνομάτων, νῦν δὲ αὖ τοῖς σεμνοτάτοις . . . μικρὸν δὲ ὕστερον καὶ τοῖς ἁγιωτάτοις αὐτὸν ὑμνήσει τῶν ὀνομάτων. Pl. Th. III, 21 p. 157 heisst es: διχῶς τῷ ἀρρήτῳ τὰ ὀνόματα τίθησιν ὁ Πλάτων, ἢ ἀπὸ τῶν ἀκροτήτων ἢ ἀπὸ πάντων τῶν ὄντων. Ganz bezeichnend ist auch in Polit. p. 369: ἀλλ' ὥσπερ αὐτός (Sokrates) πολλαχῇ διά τινων εἰκόνων τὰ θεῖα μυστικῶς ἀναδιδάσκει, καὶ οὔτε αἶσχος οὐδὲν οὔτε ἀταξίας ἔμφασις, οὔτε ἔνυλον καὶ ταραχῶδες φάντασμα παρεμπίπτει τοῖς μύθοις, ἀλλ' αὐτὰ τὰ περὶ θεῶν νοήματα ἄχραντα ἀποκέκρυπται . . . οὕτως ἄρα καὶ τὰς ποιητὰς ἔδει καὶ αὐτὸν Ὅμηρον, εἰ τοῖς θεοῖς προσήκοντας μύθους ἔπλαττον, τὰς μὲν πολυειδεῖς ταύτας συνθέσεις καὶ διὰ τῶν ἐναντιωτάτων τοῖς πράγμασιν ὀνομάτων συμπεπληρωμένας ἀποδοκιμάζειν, τὰς δὲ τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ ἀγαθοῦ στοχαζομένας προϊσταμένους, διὰ τούτων ἅμα μὲν ἀποκλύειν τοὺς πολλοὺς καὶ μηδὲν αὐτοῖς προσηκούσης τῶν θείων γνώσεως, ἅμα δὲ εὐαγῶς περὶ τοὺς θεοὺς χρῆσθαι τοῖς μυθικοῖς πλάσμασι . . ταῖς φαινομέναις τῶν ὀνομάτων τερατολογίαις . . . ζητεῖν τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν . . . ὅσα δὴ σεμνὰ καὶ τίμια δοκεῖ διαφερόντως καὶ αὐτοῖς ἐνιδρυμένα τοῖς θεοῖς. Zweck dieser Mythengebilde ist also, wie bei den Mysterien, ἀπάγειν μὲν ἀπὸ τῆς ἐνύλου καὶ θνητοειδοῦς ζωῆς τὰς ψυχὰς καὶ συνάπτειν τοῖς θεοῖς, ἀφανίζειν δὲ ἅπασαν τὴν ἐκ τῆς ἀλογίας παρεισδυομένην περιοχὴν ταῖς νοεραῖς ἐλλάμψεσιν. In Crat. p. 85 sagt Pr.: δι' εἰκόνων οἰκείων, ähnlich D. DN. 2, 4: οἰκείοις παραδείγμασιν.

Auch die Zusammenstellung der »unähnlichen Symbole« entsprechen sich bei Pr. und D.

Pl. Th. I, 4 p. 10.	M. Th. c. 8.
Τῶν δέ γε παλαιῶν ποιητῶν τραγικώτερον συντιθέναι τὰς περὶ τῶν θεῶν ἀπορρήτους θεολογίας ἀξιούντων καὶ διὰ τοῦτο πλάνας θεῶν καὶ τιμὰς καὶ πολέμους καὶ σπαραγμοὺς καὶ ἁρπαγὰς καὶ μοιχείας καὶ πολλὰ ἄλλα τοιαῦτα σύμβολα ποιουμένων τῆς ἀποκεκρυμ-	Τίνες αἱ θεῖαι μορφαί, τίνα τὰ θεῖα σχήματα καὶ μέρη καὶ ὄργανα, τίνες οἱ θεῖοι τόποι καὶ κόσμοι, τίνες οἱ θυμοί, τίνες αἱ λῦπαι καὶ αἱ μήνιδες, τίνες αἱ μέθαι καὶ αἱ κραιπάλαι, τίνες οἱ ὅρκοι καὶ τίνες αἱ ἀραί, τίνες οἱ ὕπνοι καὶ τίνες αἱ ἐγρηγόρσεις

μένης παρ' αὐτῆς περὶ τῶν θείων ἀληθείας.

In Polit. p. 368.

Μοιχείας λέγω καὶ κλοπὰς καὶ ἀπ' οὐρανοῦ ῥίψεις καὶ πατέρων ἀδικίας καὶ δεσμοὺς καὶ ἐκτομὰς καὶ ὅσα ἄλλα κτλ.

καὶ ὅσαι ἄλλαι τῆς συμβολικῆς εἰσι θεοτυπίας ἱερόπλαστοι μορφώσεις.

Ep. 9, 1.

Τί ἄν τις εἴποι τὰς ὀργάς, τὰς λύπας, τοὺς παντοδαποὺς ὅρκους, τὰς μεταμελείας, τὰς ἀράς, τὰς μήνιδας, τὰ πολυειδῆ καὶ λοξὰ τῆς ἀμαρτίας τῶν ἐπαγγελιῶν σοφισματα, τὴν ἐν τῇ Γενέσει γιγαντομαχίαν . . καὶ τὰς τῶν ἀσμάτων προσύλους καὶ ἑταιρικὰς πολυπαθείας καὶ ὅσα ἄλλα τῆς πάντα τολμώσης ἐστὶ θεοπλαστίας. Das Wort λοξά hat auch Proklus in Remp. p. 58.

Wie die angeführten Beispiele zeigen, bekämpft unser Mystiker energisch alle anthropomorphistischen und anthropopathischen Vorstellungen von Gott und den himmlischen Geistern, Vorstellungen, wie sie namentlich in Mönchskreisen immer wieder hervortraten. Die Geschichte des Origenistenstreites lehrt dies zur Genüge. Origenes war ein Hauptgegner derartiger Vorstellungen und nach ihm auch Gregor von Nyssa. Beide beziehen die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott Gen. 1, 26 f., auf welche die Anthropomorphisten sich hauptsächlich beriefen, lediglich auf die Seele[1]. Man wird nicht fehlgehen, wenn man, jedenfalls bei Origenes, eine Anlehnung an Philo annimmt, welcher gerade im Anschluss an Gen. 1, 26 f. eine anthropomorphistische Gottesvorstellung bekämpft und dabei das Wort ἀνθρωπόμορφος, wahrscheinlich zum erstenmal, gebraucht. Er schreibt nämlich de mundi opif. 23 (I, 15 sq.): τὴν ἐμφέρειαν μηδεὶς εἰκαζέτω σώματος χαρακτῆρι· οὔτε γὰρ ἀνθρωπόμορφος ὁ θεός, οὔτε θεοειδὲς τὸ ἀνθρώπειον σῶμα· ἡ δὲ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν. Auch leg. alleg. I, 13 (I, 50) mahnt er, man solle ja nicht glauben θεὸν στόματος ἢ μυκτήρων ὀργάνοις χρῆσθαι πρὸς τὸ ἐμφυσῆσαι (Gen. 2, 7)· ἄποιος γὰρ ὁ θεός, οὐ μόνον οὐκ ἀνθρωπόμορφος. Anthropomorphistische Vor-

[1] Diekamp, Die Gotteslehre des heil. Gregor von Nyssa S. 211.

stellungen haben anthropopathische im Gefolge, de post. Cain. 1 (I, 226): *ἀκολουθεῖ ἐξ ἀνάγκης τῷ ἀνθρωπομόρφῳ τὸ ἀνθρωποπαθές*; auch sie werden von Philo bekämpft, wie an der genannten Stelle, so noch Quod Deus immut. 12 (I, 281), de plant. 8 (I, 334 sq.). Suicer führt (I, 358) auch eine Stelle aus der pseudo-athanasianischen disputatio contra Arium an: *διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν πολλάκις καὶ ἀνθρωπόσχημον τὸ θεῖον αἱ θεῖαι γραφαὶ καταγγέλλουσιν· οὐχ ὅτι ὁ θεὸς τοιοῦτός ἐστιν, ἀλλ' ἵνα ἡμεῖς ἐκ τῶν σωματικῶν παραδειγμάτων τὰ θεῖα εὐσεβῶς νοῶμεν.*

Bei D. zieht sich die Polemik gegen anthropomorphistische Gottesvorstellungen durch alle Schriften hindurch; das Wort *ἀνθρωπόμορφος* gebraucht er CH. 15, 3 mit Bezug auf die Engel. DN. 9, 5 werden die Körperteile symbolisch gedeutet: *κεφαλὴν μὲν τὸν νοῦν, αὐχένα δὲ τὴν δόξαν, ὡς ἐν μέσῳ λόγου καὶ ἀλογίας· στῆθος δὲ θυμόν, γαστέρα δὲ τὴν ἐπιθυμίαν, σκέλη δὲ καὶ πόδας τὴν φύσιν ἐλέγομεν τοῖς τῶν μερῶν ὀνόμασι τῶν δυνάμεων συμβόλοις χρώμενοι.* Auch Philo sagt leg. alleg. III, 38 (I, 110): *ἔνειμαν τῷ μὲν λογιστικῷ τὸν περὶ κεφαλὴν χῶρον, τῷ δὲ θυμικῷ τὰ στέρνα, τῷ δ' ἐπιθυμητικῷ τὸν περὶ τὸ ἦτρον καὶ τὴν κοιλίαν τόπον*, und de migr. Abr. 12 (I, 446): *περὶ μὲν γὰρ τὰ στέρνα ὁ θυμός, τὸ δὲ ἐπιθυμίας εἶδος ἐν κοιλίᾳ.* Proklus erklärt in Remp. p. 73 (Pitra): *τὰ γόνατα σύμβολα κινητικῶν ἐστι παρὰ τοῖς θεοῖς δυνάμεων*, bei D. bedeuten CH. 15, 3 die Füsse der Engel *τὸ κινητικόν*. Ebenda deutet D. *τὰ νῶτα* als *τὸ συνεκτικὸν τῶν ζωογόνων ἁπασῶν δυνάμεων*, entsprechend Proklus Pl. Th. IV, 16 p. 211: *ἡ ἁψὶς ὁμοία τῷ νώτῳ τοῦ οὐρανοῦ τυγχάνει οὖσα . . . τῇ συνεκτικῇ δυνάμει συνδεῖ . . . γεννητικῶν δυνάμεων*, und in Tim. 322 C p. 783: *ἐν τοῖς νώτοις τῆς ζωογόνου θεᾶς.* Nach Proklus Pl. VI, 24 p. 410 bedeuten die *θρόνοι τὰς ἐν τοῖς πρωτίστοις στερεώμασιν ὑποδοχάς*, ebenso bedeuten nach D. CH. 7, 1 die *θρόνοι τὸ ἐπὶ τὰς θείας ὑποδοχὰς ἀναπεπταμένον.*

§ 23.

Kataphatische und apophatische Theologie.

Nach Proklus und Dionysius führt der philosophische Weg zur kataphatischen, der mystisch-allegorische aber zur apophatischen Theologie.

In ähnlichen Wendungen beschäftigen sich beide mit der Frage, wie denn Gott, der doch über alle Wahrnehmung und über alles Denken hinausliege und nichts mit dem Seienden gemein habe, erkannt und geschildert werden könne.

Pl. Th. II, 5 p. 98.

Μετὰ δὲ ταῦτα θεωρητέον, εἰ οὔτε νοητόν ἐστιν οὔτε νοερὸν οὐθ᾽ ὅλως τῆς τοῦ ὄντος μετέχει δυνάμεως, τίνες ἂν εἶεν τρόποι τῆς πρὸς αὐτὸ ἀναγωγῆς καὶ διὰ ποίων ὁ Πλάτων ἐπιβολῶν τοῖς ἑαυτοῦ γνωρίμοις τὴν ἄρρητον τοῦ πρώτου καὶ ἄγνωστον ἐκφαίνει κατὰ δύναμιν ὑπεροχήν.

DN. 7, 3.

Ἐπὶ δὲ τούτοις ζητῆσαι χρή, πῶς ἡμεῖς θεὸν γινώσκομεν οὐδὲ νοητόν, οὐδὲ αἰσθητόν, οὐδέ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα.

1, 5.

Καὶ μὴν εἰ κρείττων ἐστὶ παντὸς λόγου καὶ πάσης γνώσεως καὶ ὑπὲρ νοῦν καθόλου καὶ οὐσίας ἵδρυται . . . πῶς ὁ περὶ θείων ὀνομάτων ἡμῖν διαπραγματευθήσεται λόγος, ἀκλήτου καὶ ὑπερωνύμου τῆς ὑπερουσίου θεότητος ἀποδεικνυμένης;

Proklus antwortet darauf, Plato schlage einen doppelten Weg ein, indem er bald δι᾽ ἀναλογίας αὐτὸ καὶ τῆς τῶν δευτέρων ὁμοιότητος ἐμφανίζει, bald διὰ τῶν ἀποφάσεων τὸ ἐξῃρημένον αὐτοῦ καὶ ἀφ᾽ ὅλων ὁμοῦ τῶν ὄντων ἐκβεβηκὸς ἐπιδείκνυσιν. So gebrauche er in der Politeia die Analogie der Sonne, um das unaussprechliche Wesen des Guten zu veranschaulichen. Im Parmenides zeige er durch die Negationen die Verschiedenheit des Einen von allem nach ihm Kommenden. Der letztere Weg zeige τὴν πρόοδον τὴν ἀπ᾽ ἐκείνου τῶν τε ἄλλων ἁπάντων καὶ πρὸ τῶν ἄλλων τῶν θείων διακόσμων. Gott ist über alles von ihm Hervorgebrachte erhaben, er ist οὐδὲν τῶν πάντων, da die Ursache selbst über das Verursachte

erhaben ist. Auf dem ersteren Wege aber zeige sich die ἐπιστροφὴ des Gewordenen zur Gottheit; wegen der Ähnlichkeit mit Gott ist jedes Ding ἀνάλογον τῷ ἀγαθῷ. II, 6 p. 95 heisst es nochmals, Gott werde τὸ ἀγαθὸν und τὸ ἓν genannt.

Gewiss ist es wieder nicht Zufall, wenn Dionysius nach der oben erwähnten Frage DN. 1, 5 das Wesen Gottes ebenfalls als ἓν und αὐτοτάγαθον charakterisiert. DN. 7, 3 setzt er auseinander, Gott werde erkannt ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως, welche εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα der göttlichen Vorbilder an sich trage. Von dieser allgemeinen Ordnung ausgehend steigen wir empor ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ. Gott ist ἐν πᾶσι πάντα und ἐν οὐδενὶ οὐδέν, er wird gefeiert κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν, ὧν ἐστιν αἴτιος.

Pl. Th. II, 6 p. 94 wird das Verhältnis der ἀποφάσεις und καταφάσεις in Betracht gezogen. Erstere sind bisweilen ἀρχοειδέστεραι τῶν καταφάσεων, γεννητικαὶ καὶ τελειωτικαὶ τῆς ἀπογεννήσεως αὐτῶν, manchmal sind beide σύστοιχοι, bisweilen aber stehen die Negationen unter den Positionen. Niemals aber darf man die ἀποφάσεις für στερήσεις halten und dadurch diese Redeweise verunglimpfen (ἀτιμάζειν). Auch in Parm. VI, 43 sqq. wird untersucht, ob die Negationen oder die Positionen den Vorzug verdienen Man hält vielfach die Negation für Beraubung und erklärt deshalb die κατάφασις für σεμνοτέρα. Thatsächlich aber hat man drei Arten von Negationen zu unterscheiden: solche, welche über den Positionen, welche ihnen gleich und welche unter ihnen stehen. Gerade beim Höchsten verdienen die Negationen den Vorzug: τὴν ἀπερίληπτον καὶ ἀπεριόριστον τοῦ ἑνὸς αἰτίαν οἰκειότερόν ἐστιν ἐνδείκνυσθαι διὰ τῶν ἀποφάσεων (p. 45), sie sind besser und geziemen sich τοῖς ἀναγομένοις. Bei der ὕλη sind die Negationen minderwertig und bedeuten Beraubung, beim Seienden stehen sie den Positionen gleich, beim ἓν stehen sie höher: αἰτίας δηλοῦσιν ὑπεροχὴν καὶ τούτῳ

κρείττους εἰσὶ τῶν καταφάσεων (p. 47 u. 48). Das Eine erkennt der Nus ἀποφατικῶς. Der νοῦς hat nämlich zweierlei Erkenntnisse: die eine gewinnt er ὡς νοῦς, die andere ὡς μὴ νοῦς, die eine ὡς ἑαυτὸν γιγνώσκων, die andere μεθύων καὶ αὑτὸν ἐνθεάζων τῷ νέκταρι, die eine ὡς ἔστι, die andere ὡς οὐκ ἔστι (p. 52). Der νοῦς und die θεῖαι ψυχαὶ erkennen τὰ ὄντα ὡς ἔστι, das ist καταφάσεως ἴδιον, also die logisch-kataphatische Erkenntnisweise; die zweite ist die mystisch-apophatische: τῇ ἐνθεαστικῇ περὶ τὸ ἓν ἐνεργείᾳ τὸ ἀποφατικόν ἐστι καὶ ἐν ταύταις τῆς γνώσεως. Hier erkennt man nicht, dass das Eine ist, sondern dass es nicht ist κατὰ τὸ κρεῖττον τοῦ ἔστιν. Der Gedanke des Nichtseins aber ist eine ἀπόφασις. Wie wir δόξῃ τὰ δοξαστικὰ erkennen, und διανοίᾳ τὰ διανοητὰ und τῷ νοερῷ τὸ νοητόν, so auch ἐν τῷ ἑνὶ τὸ ἕν, dieses aber ist identisch mit dem μὴ ὄν, also eine ἀπόφασις. Doch darf man dies nicht verwechseln mit dem μηδαμῶς ὄν (p. 53). Resultat ist, ὅτι πᾶσα γνῶσις τοῦ ἑνὸς δι' ἀποφάσεώς ἐστιν (p. 54). In Parm. VI, 116 heisst es: αἱ ἀποφάσεις μητέρες εἰσὶ τῶν καταφάσεων.

Daher stammt also die kataphatische und apophatische Theologie unseres Mystikers (MTh. c. 3), daher die Ausführungen CH. 2, 3. Die kataphatisch-ähnlichen Bilder und Prädikate Gottes sind zwar σεμνότερα, bleiben aber weit hinter der Wirklichkeit zurück, da Gott über alles hinaus ist. Durch die apophatisch-unähnlichen Bilder wird man darauf aufmerksam gemacht, dass er unsichtbar, grenzenlos, unbeschränkt ist, diese Offenbarung besagt also οὐ τί ἔστιν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστιν. Das ist κυριώτερον von der Gottheit gesagt. Das nämlich wissen wir in Wahrheit von ihr, dass sie nicht ist wie eines der seienden Wesen, wir kennen aber (positiv) ihre überwesentliche, unbegreifliche und unaussprechliche Unbegrenztheit nicht. Die ἀποφάσεις sind bei göttlichen Dingen ἀληθεῖς, die καταφάσεις ἀνάρμοστοι. Daher ist die Darstellung des Göttlichen durch unähnliche Bilder, lche uns besser sagen, was Gott nicht ist, οἰκειοτέρα, es liegt in solchen Bildern kein Schimpf, sondern eine

Ehrung (*τιμῶσι τοιγαροῦν, οὐκ αἴσχους ἀποπληροῦσι*), sie führen unseren Geist besser empor (*ἀνάγουσι μᾶλλον*). In der *ἕνωσις* mit dem Unaussprechlichen erfolgt die *ἀφαίρεσις* (MTh. c. 3). MTh. 1, 2 heisst es, dass man bei der Gottheit alles bejahen muss, was dem Seienden beigelegt wird, da sie die Ursache von allem ist, dass man aber noch eigentlicher alles verneinen muss (*κυριώτερον ἀποφάσκειν*), da sie über alles hinausreicht; man dürfe nicht meinen, dass die Negationen den Positionen entgegengesetzt seien, *ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν*.

Die beiderseitigen Negationen lauten wieder sehr ähnlich.

JTh. c. 123.

Οὔτε δόξα οὔτε ἐπιστήμη καὶ διάνοια οὔτε νόησις.

In Parm. VI, 54 sq.

Οὔτε ὅλον, οὔτε μέρος, οὔτε ἀρχὴν ἔχον, οὔτε μέσην, οὔτε τελευτήν· ὅτι οὐδὲν ἔχει πέρας· ὅτι ἀσχημάτιστον· ὅτι οὔτε ἐν ἄλλῳ ἐστὶν οὔτε κινεῖται οὔτε ταὐτόν ἐστιν οὔτε ἕτερον· ὅτι οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον· ὅτι οὔτε ἴσον οὔτε μεῖζον οὔτε ἔλαττον· ὅτι οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον· ὅτι γενέσεως οὐδαμῇ μετέχει, χρόνου μὴ μετέχων· ὅτι οὐδὲ τοῦ εἶναι μετέχει, ὅτι οὔτε ὀνομαστὸν οὔτε ῥητόν ἐστιν, ὅτι οὔτε δοξαστὸν οὔτε ἐπιστητόν ἐστιν.

DN. 1, 5.

Οὔτε αἴσθησις, οὔτε φαντασία, οὔτε δόξα, οὔτε ὄνομα, οὔτε λόγος, οὔτε ἐπαφή, οὔτε ἐπιστήμη.

MTh. c. 4.

Οὔτε σχῆμα οὔτε εἶδος οὔτε ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ὄγκον ἔχει . . . οὐδὲ ἀλλοίωσιν ἢ φθορὰν ἢ μερισμὸν ἢ στέρησιν ἢ ῥεῦσιν· οὔτε ἄλλο τι τῶν αἰσθητῶν οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔχει.

c. 5.

Οὔτε φαντασίαν ἢ δόξαν ἢ λόγον ἢ νόησιν ἔχει, οὐδὲ λόγος ἐστὶν οὔτε νόησις, οὐδὲ λέγεται οὔτε νοεῖται . . . οὔτε μέγεθος οὔτε σμικρότης, οὔτε ἰσότης οὔτε ἀνισότης, οὔτε ὁμοιότης οὔτε ἀνομοιότης. οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται... οὐδὲ οὐσία ἐστὶν οὔτε αἰὼν οὔτε χρόνος . . . οὐδέ τι τῶν ὄντων ἐστὶν . . . οὐδὲ λόγος αὐτῆς ἐστιν οὔτε ὄνομα οὔτε γνῶσις.

Dieselben Gedanken bringt Proklus Pl. Th. II, 11 p. 111 sqq. in weiterer Ausführung und Begründung. II, 4, p. 96 betont er nochmals, dass der kataphatisch-analoge Weg zur

Erkenntnis der ersten Ursache als des Guten führt, der apophatische Weg aber die Einheit derselben klarstellt. DN. 13, 3 handelt D. von der Einheit und sagt, die Übergottheit nennen wir Güte, nicht etwa weil dieser Name für sie passte, sondern weil es der beste Name ist, den wir zur Verfügung haben. Wir stimmen dabei mit den Theologen überein, bleiben aber hinter der Thatsächlichkeit weit zurück; deshalb haben auch jene den Weg der Verneinungen vorgezogen, welcher zu dem über allen Namen und alle Erkenntnis Hinausliegenden führt, d. h. zum ἕν, zur ἑνότης, ἕνωσις.

Pl. Th. II, 6 p. 96.	DN 13, 3.
Οὔτε διὰ γνώσεως ἐλθεῖν δυνατὸν οὔτε διὰ λόγου μηνύειν ἦν τοῖς τὰ θεῖα σοφοῖς· ἀλλ' ὥσπερ αὐτὸ πρώτως ἐν ἀβάτοις ἀποκέκρυπται κτλ.	Οὐδὲ ὄνομα αὐτῆς ἐστιν οὐδὲ λόγος, ἀλλ' ἐν ἀβάτοις ἐξήρηται.
II, 10 p. 109.	2, 7.
Οὐδὲ γὰρ λόγος ἐκείνου γένοιτ' ἂν οὐδὲ ὄνομα οὐδενός.	Ὅπως δὲ ταῦτά ἐστιν οὔτε εἰπεῖν οὔτε ἐννοῆσαι δυνατόν.

Schliesslich werden auch die Negationen negiert. Proklus argumentiert p. 109 so: wenn es von Gott überhaupt keinen λόγος giebt, so giebt es folgerichtig auch keine ἀπόφασις; man muss also Gott καὶ τῶν ἀποφάσεων ἐξαιρεῖν, er ist über gar alles hinaus, ἑνιαῖος, πρωτουργός, ἐκβεβηκὼς τῶν ὅλων ἐν ἀγνώστῳ καὶ ἀρρήτῳ τῆς ἁπλότητος ὑπερβολῇ. Auch Dionysius schliesst seine mystische Theologie c. 5 mit dem Bekenntnis: von Gott giebt es keine θέσις und keine ἀφαίρεσις; dies giebt es nur bei dem nach der Gottheit Kommenden, sie selbst wird weder gesetzt noch negiert, ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἑνιαία τῶν πάντων αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἁπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων.

§ 24.

Bilder und Vorhänge.

Plato sagt von denen, welche nach dem dialektischen Aufstiege zum Schauen gelangt sind, Phaedr. 250 C: ὁλόκληρα καὶ ἁπλᾶ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ (von Proklus citiert Pl. Th. I, 19 p. 53). Hier spiegeln sich offenkundig Mysterienvorgänge ab. In Alcib. II, 301 sagt Pr. ausdrücklich, dass in den Mysterien τῶν ἀρρήτων φασμάτων δείξεις καὶ τὰ σύμβολα die Aufzunehmenden zum Empfang der Vollweihe vorbereiten, und in Polit. p. 372: τὰ μυστήρια καὶ αἱ τελεταὶ τὸ δραστήριον ἐν τούτοις (sc. τοῖς συμβόλοις) ἔχουσι καὶ ὁλόκληρα καὶ ἀτρεμῆ καὶ ἁπλᾶ θεάματα διὰ τούτων προξενοῦσι τοῖς μύσταις καθοράν.

Vorgezeigt und herumgetragen wurden nicht bloss eigentliche Götterbilder, sondern auch Bilder von ziemlich anzüglich-symbolischem Charakter[1]. Haben so die Bilder schon in den Mysterien symbolische Bedeutung, so noch viel mehr in der Sprache der Philosophie. Hier wird Bild bildlich und Symbol symbolisch gebraucht; es ist eine Bildersprache hoch zwei. Philo schreibt de sobr. 1 (I, 392): τοῖς νοητοῖς ἀγάλμασιν ἐντεύξεται ὧν ἡ θέα ψυχαγωγοῦσα πρὸς οὐδὲν ἔτι τῶν αἰσθητῶν ἀπονεύειν ἐάσει, ibid. 9 (I, 398): τὸ κάλλος τῶν ἐν ταῖς διανοίαις ἀγαλμάτων, de mut. nom. 3 (I, 581): ἀγαλματοφορούμενος νοῦς[2]. Enn. IV, 7, 15 sagt Plotin, dass die Seele »gleichsam in ihr selbst errichtete göttliche Bilder des Früheren schaut, welche von der Zeit mit Rost bedeckt sind und welche sie nun in ihrer Reinheit herstellt.« Nach Enn.

---

[1] Lobeck, Aglaophamus p. 57 sq. Haggenmacher, Die eleusinischen Mysterien S. 16.

[2] Philo kennt de mund. opif. 8 (I, 6) auch ein »Bild des Bildes«, vergl. leg. alleg. III, 31 (I, 106). Gregor von Nyssa bezeichnet die Seele als Bild Gottes und den Leib als »Bild des Bildes«. Diekamp a. a. O. S. 211.

VI, 9, 11 ist das Schauen der ἀγάλματα noch ein relativ niederes Stadium mystischer Erhebung; auf dem Höhepunkt der Ekstase gleicht der Philosoph »einem Manne, der in das innerste Heiligtum eingedrungen ist und die Götterbilder im Tempel hinter sich gelassen hat, welche ihm beim Herausgehen aus dem Adyton zuerst wieder begegnen nach der Schau drinnen und dem Umgang mit dem, was nicht Gestalt und Bild, sondern das göttliche Wesen selbst ist.« Diese Götterbilder sind δεύτερα θεάματα, d. h. Gegenstand der Schau in zweiter Linie, höher steht die »Vereinfachung und Hingabe seiner selbst.« Jamblich verfasste eine eigene Schrift περὶ ἀγαλμάτων.

Eine grosse Rolle spielen die φάσματα oder ἀγάλματα θεῶν im Buche de mysteriis, und hier haben sie nicht bloss symbolische, sondern auch eine real-theurgische Bedeutung. 1, 9 p. 32: τὸ τῶν θεῶν ἐμφανές τι ἄγαλμα καθορῶν οὕτως συνηνωμένον. 2, 3 p. 70 beginnt der Theurge seine Erörterung über die φάσματα oder ἐπιφάνειαι der Götter, der Dämonen, Engel, Erzengel, Archonten. Die Erscheinungen der Erzengel sind μακάρια θεάματα (p. 73). Er behandelt zuerst die auf Citation hin erfolgenden, dann 2, 4 p. 76 die von selber kommenden Erscheinungen (τὸ τῶν αὐτοφανῶν ἀγαλμάτων). Bei den αὐτοψίαι der Götter schaut man hell und klar die Wahrheit, τὰ τῶν θεῶν ἀγάλματα φωτὸς πλέον ἀστράπτει. Natürlich werden die Erscheinungen dunkler und gemischter, je niederer die Wesen sind, von denen sie herrühren. Passiert dem Hexenmeister ein faux-pas, so erhält er αὐτοπτικὰ ἀγάλματα, die er gar nicht gewünscht.

Proklus kennt zwar auch reale Göttererscheinungen (vergl. in Tim. 101 A p. 237), aber doch redet er von den φάσματα und ἀγάλματα vorwiegend allegorisch. Pl. Th. IV, 9 p. 193: τῆς πρὸς τὰ μυστικὰ διὰ τῶν νοητῶν φασμάτων ἑνώσεως; in Alcib. III, 33: ἔνδον εὑρίσκει τὰς ἐπιστήμας οἷον ἀγάλματα θεῖα προλάμποντα. In Remp. Suppl. p. 10 (ed. Reitzenstein 1889) heisst ein Orakelwort: αὔτοπτον ἄγαλμα τῆς

φύσεως προσλάμπει, in Remp. p. 20 (Pitra) ἐν αὐτόπτοις θεάμασι.

Wenn Dionysius EH. IV, 3, 1 die Tugendhaften ἀγάλματα θεῖα τῆς θεαρχικωτάτης εὐωδίας nennt, und CH. 3, 2 sagt, dass Gott seine θιασώτας zu göttlichen Bildern weihe (ἀγάλματα θεῖα τελῶν), so erinnert man sich proklischer Stellen wie in Tim. 4 C p. 8: τὰ θεῖα σώματα θεοὺς καλοῦμεν ὡς ἀγάλματα τῶν θεῶν, und namentlich 239 F p. 581: ἄγαλμα τῶν νοητῶν θεῶν ἀποτελούμενον; in Crat. p. 82: ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς Διονυσιακός ἐστι καὶ ἄγαλμα ὄντως τοῦ Διονύσου. In Parm. IV, 4 sagt er, sein Lehrer Syrian sei in die Welt gekommen als Ersatz für die Götterbilder (ἀντὶ τῶν ἀγαλμάτων). Urquelle ist Plato Tim. 37 D: τῶν ἀϊδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα. In den Mysterien durften aber nicht alle Bilder von allen unverhüllt geschaut werden; manche derselben waren den Blicken der Unvollkommenen durch Vorhänge (παραπετάσματα) entzogen und enthüllten sich nur den höheren Weihegraden. Lobeck citiert p. 56 eine Stelle aus Simplicius in Categ. A. 4. a: τῶν παλαιῶν νομιζόντων μὴ δεῖν καὶ τοῖς σκυτοτόμοις τὴν ἑαυτῶν σοφίαν προτιθέναι οἱ μὲν μύθοις, οἱ δὲ συμβόλοις αὐτὴν ἀπέκρυψαν, ὡς ἐν τοῖς παραπετάσμασι τὰ ἀπορρητότερα τῶν ἱερῶν. Interessante Parallelen bringt Anrich S. 221 f. Die Mysterientempel hatten vielfach, wie später die christlichen Kirchen, eine halbkreisförmige Apsis, das Allerheiligste, in welchem das Götterbild stand und das nur von den höheren Priestern betreten werden durfte. Themistius schildere die Art und Weise, wie sein Vater die Schüler in die Philosophie einführte, or. 20, 235 (p. 287 Dindorf. Anrich S. 33) folgendermassen: σὺ γνωματεύων τοὺς ἐπαξίους περιῄρεις τε αὐτοῖς τὸν ζόφον καὶ ἐγύμνους τὰ ἀγάλματα . . . ὅτε δὲ ὁ προφήτης ἐκεῖνος ἀναπετάσας τὰ προπύλαια τοῦ ναοῦ τοὺς χιτῶνας περιστείλας τοῦ ἀγάλματος . . . ἐπεδείκνυε τῷ μυουμένῳ μαρμαρύσσον κτλ.

Wie bekannt, wurden die christlichen Geheimnisse vielfach hinter Vorhängen gefeiert. Die arabische Didaskalia

verlangt c. 35, dass am Altare Vorhänge aus reinen Stoffen angebracht seien und eine Scheidewand herumgehe, und c. 38, der Bischof soll die Liturgie abhalten, während der Vorhang heruntergelassen ist, und hinter demselben die Presbyter, Diakonen und Hypodiakonen sich befinden[1].

In neuplatonischen Kreisen erzählte man sich vom Altmeister Pythagoras, dass er den Anfängern unter seinen Schülern ungesehen hinter einem Vorhange Unterricht erteilt habe. Wäre dies der Fall gewesen, so wäre es jedenfalls aus anderem Grunde geschehen, als später bei der Pariser Professorstochter. Indes giebt schon Jamblich vit. Pyth. c. 18 (p. 91 der Commelin'schen Ausgabe) eine ganz vernünftige Erklärung dieser Legende: τοὺς γὰρ εἴσω σινδόνος καὶ ἔξω ἀκροωμένους τοῦ Πυθαγόρου, καὶ τοὺς μετὰ τοῦ ὁρᾶν ἀκούοντας ἢ ἄνευ τοῦ ὁρᾶν, καὶ τοὺς εἴσω καὶ ἔξω διωρισμένους οὐκ ἄλλους ἢ τοὺς εἰρημένους ὑπολαμβάνειν προσήκει, d. h. wie er vorher sagte, die einen wurden durch Allegorie und Symbole in die Philosophie eingeführt, den Fortgeschrittenen die volle Wahrheit enthüllt. So erklärt es sich, dass διὰ παραπετασμάτων oder διὰ χιτώνων λέγειν soviel bedeutet als διὰ συμβόλων λέγειν, wie ja auch wir eine »verhüllte« oder eine »verschleierte« Redeweise kennen, und dass εἴσω τῶν παραπετασμάτων γίγνεσθαι die Vollweihe bezw. die volle Einführung in Philosophie und Theologie bezeichnet. Über den Gebrauch des Wortes bei Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Synesius vergl. Anrich S. 222. Gregor von Nyssa schreibt de vit. Moys. M. 44, 408 D: ἀπογυμνῶν τῶν ἐν αἰνίγματι ῥηθέντων εἰς τὸ ἐμφανὲς τὴν διάνοιαν, 381 A: ἐν μέρει τὸ ἐν τούτοις μυστήριον τοῦ Παύλου παραγυμνώσαντος.

Das »Nackte und Unverhüllte« kommt sehr häufig. Philo sagt de mundi opif. 6 (I, 5): γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασι, de migr. Abr. 16 (I, 450): τὴν ἀλήθειαν γυμνὴν αὐτὴν ἐφ'

---

[1] Funk, Die Apostolischen Konstitutionen 1891 S. 226 u. 233.

ἑαυτῆς *ἐρευνῶσιν*, de Abrah. 20 (II, 16): *εἰ δέ τις τὰς ἐπισκιαζούσας κλήσεις ἀπαμφιέσας γυμνὰ τὰ πράγματα βουληθείη καθαρῶς ἰδεῖν, εἴσεται κτλ.*, 41 (II, 34): *ἀσώματα ὅσοι καὶ γυμνὰ τὰ πράγματα θεωρεῖν δύνανται.* De vita contempl. 10 (II, 483) sagt Philo von den Essäern, ihre Exegese gehe *δι' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις*. Sie vergleichen die Schrift mit einem lebenden Wesen; die Worte sind der Leib, der darin verborgene Sinn die Seele. Die *λογικὴ ψυχὴ* liest diesen Sinn heraus *τὰ μὲν σύμβολα διαπτύξασα καὶ διακαλύψασα, γυμνὰ δὲ εἰς φῶς προαγαγοῦσα τὰ ἐνθύμια τοῖς δυναμένοις ἐκ μικρᾶς ὑπομνήσεως τὰ ἀφανῆ διὰ τῶν φανερῶν θεωρεῖν.* Ähnlich wie Philo an obiger Stelle, sagt Plotin Enn. I, 6, 7: *εἴ τις αὐτὸ τὸ καλὸν θεῷτο* *αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ καθαρόν.* I, 6, 9 sagt er, wer sich zum Schauen der Schönheit in Stand setzen will, soll an seiner Seele das Überflüssige wegschleifen, bis der göttliche Glanz der Tugend hervorleuchtet, sowie der Bildhauer so lange abschleift, plättet und säubert, bis an seinem Bilde ein schönes Antlitz fertig ist.

Dieser Vergleich wirkt bei Dionysius nach, wenn er Ep. 2 sagt: das höchste Sehen und Erkennen besteht in der *ἀφαίρεσις πάντων τῶν ὄντων, ὥσπερ οἱ αὐτοφυὲς ἄγαλμα ποιοῦντες, ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθοῦντα τῇ καθαρᾷ τοῦ κρυφίου θέᾳ κωλύματα καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαιρέσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος.* Gerne redet er von Bildern und Hüllen und der Entfernung derselben. CH. I, 2: *οὐδὲ δυνατὸν ἑτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην.* EH. III, 3, 2 wird die Eucharistie apostrophiert: *ἀλλά, ὦ θειοτάτη καὶ ἱερὰ τελετή, τὰ περικείμενά σοι συμβολικῶς ἀμφιέσματα τῶν αἰνιγμάτων ἀποκαλυψαμένη ... ἐνιαίου καὶ ἀπερικαλύπτου φωτὸς ἀποπλήρωσον.* Wenn D. III, 3, 3 sagt: *δεῖ δὴ οὖν ἡμᾶς ἐντὸς παρεῖναι τῶν πανιέρων τὸ νοητὸν τοῦ πρώτου τῶν ἀγαλμάτων ἀπογυμνώσαντας*, so hat hier *ἄγαλμα* geradezu die Bedeutung Zeremonie, heiliger Vorgang erlangt. Denn der Sinn der Stelle ist: wir wollen die Bedeutung der ersten Zeremonie

erläutern. Auch Dionysius kennt die Altarvorhänge und verwertet sie symbolisch. Ep. 8, 1 sagt er nämlich, dass die Priester stets um den göttlichen Opferaltar herumstehen, das Göttliche, das ihnen klar enthüllt wird, hören und sehen und dann *προϊόντες ἀγαθοειδῶς ἐπὶ τὰ ἔξω τῶν θείων παραπετασμάτων* den Therapeuten, dem heiligen Volke und den erst zu Reinigenden das Heilige nach Gebühr offenbaren. Nach EH. IV, 3, 2 sind die *αἰνίγματα* für die niederen Ordnungen zu analoger Aufführung, die höheren aber werden aufgefordert: *εἰς τὸ θειότερον ἀποβλέψωμεν κάλλος αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἀποκαλυψαμένην* (sc. *τὴν τοῦ μύρου ἱερουργίαν*) *τὰ παραπετάσματα θεώμενοι τὴν μακαρίαν ἀποστίλβουσαν ἐμφανῶς αἴγλην καὶ τῆς ἀπερικαλύπτου τοῖς νοεροῖς ἀποπληροῦσαν ἡμᾶς αἴγλην.* Wie er Ep. 9, 1 ausführt, war die Anwendung der Symbole seitens der Hagiographen notwendig. Denn das menschliche Leben, das ungeteilt und geteilt zugleich ist, musste doch in entsprechender Weise erleuchtet werden: *τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν ἀμέριστον ἅμα καὶ μεριστὴν ὑπάρχουσαν οἰκείως ἑαυτῇ τὰς θείας ἐλλάμπεσθαι γνώσεις· καὶ τὸ μὲν ἀπαθὲς τὴν ψυχῆς εἰς τὰ ἁπλᾶ καὶ ἐνδότατα τῶν θεοειδῶν ἀγαλμάτων ἀφορίσαι θεάματα· τὸ παθητικὸν δὲ αὐτῆς συμφυῶς θεραπεύειν ἅμα καὶ ἀνατείνειν ἐπὶ τὰ θειότατα τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς, ὡς συγγενῆ τὰ τοιαῦτα πέφυκε παραπετάσματα κτλ.* »Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis« ist der Sinn von 9, 2. Die sichtbare Welt ist eine Hülle des unsichtbaren Gottes (vergl. CH. 1, 3: *τὰ φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα*), aber die Höherstrebenden dürfen nicht wie das gewöhnliche Volk an den Symbolen hängen bleiben, sondern müssen *εἴσω τῶν ἱερῶν συμβόλων ἱεροπρεπῶς διαβαίνειν.* Doch sind jene Symbole auch nicht gering zu achten, *τῶν θείων ὄντα χαρακτήρων ἔκγονα καὶ ἀποτυπώματα καὶ εἰκόνες ἐμφανεῖς τῶν ἀπορρήτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων.* Nicht bloss *τὰ ὑπερούσια φῶτα*, sondern auch *τὰ νοητὰ* und überhaupt *τὰ θεῖα* werden durch typische Symbole mannigfaltig dargestellt. So wird Gott,

werden die göttlichen Worte durch das Feuer veranschaulicht. Auch die gottgleichenden Ordnungen der intelligibeln und intellektuellen Engel werden in feurigen Gestalten dargestellt. Das Feuerbild ist aber bei Gott anders als bei den Engeln zu verstehen: *καὶ τὴν μὲν κατ' αἰτίαν, τὴν δὲ καθ' ὕπαρξιν, τὴν δὲ κατὰ μέθεξιν, καὶ ἄλλα ἄλλως, ὡς ἡ κατ' αὐτὰ θεωρία καὶ ἐπιστημονικὴ διάταξις ὁροθετεῖ.*

Die Anlehnung an Proklus ist wieder unverkennbar. In Crat. p. 34 heisst es: *τοιοῦτοι ἄρα εἰσὶν οἱ τοῦ φωτὸς χαρακτῆρες, δι' ὧν οἱ θεοὶ τοῖς ἑαυτῶν ἐκφαίνονται γεννήμασιν, ἑνιαίως μὲν ὄντες ἐν αὐτοῖς τοῖς θεοῖς, προφαίνοντες δ' αὐτοὺς ἐν τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν γένεσι, μεριστῶς δὲ καὶ μορφωτικῶς εἰς ἡμᾶς καταντῶντες.* In Parm. IV, 115 sqq. allegorisiert Proklus *τοὺς φαινομένους τῶν ἀνδρῶν χαρακτῆρας*, nämlich die Beschreibung des Parmenides als eines schönen, und des Zeno als eines ziemlich grossen und vierzig Jahre alten Mannes, *ἐπεὶ καὶ ταῦτα σύμβολα τῶν λόγων ἐστί.* Plato will damit sagen, dass bei den Göttern alles harmonisch zusammenstimmt, *τὸ εἶδος τῆς ζωῆς, οἱ λόγοι, τὰ φαινόμενα σχήματα.* Jeder der beiden Männer ahmt dem All nach, und im All ist das Sichtbare Bild des Unsichtbaren (*τὰ φαινόμενα τῶν ἀφανῶν εἰσιν εἰκόνες*); nichts findet sich unter dem Sichtbaren, das nicht Bild und Symbol des Geistigen (*τῶν νοητῶν*) an sich trüge. Auch die Zusammenkunft der beiden Männer ist der Menge ein Geheimnis. Denn fürs Erste beschäftigen sich ihre Reden mit verborgenen und der Menge unbekannten Dingen (*τὸ κεκρυμμένον καὶ ἄβατον τοῖς πολλοῖς*), indem sie dem pythischen Gotte nachahmen, der ja auch dunkle Orakelsprüche erteilt. Sodann ist auch ihre äusserlich so verschiedene Redeweise gerade ein *παραπέτασμα τῆς ἔνδον ὁμοφωνίας καὶ ἑνώσεως· καὶ τοῦτο αὖ πάλιν εἰκών ἐστι τῶν θείων πραγμάτων.* Wer nur das Geteilte an den materiellen Gestalten sieht, ist versucht, diese Geteiltheit auch den unsichtbaren göttlichen Gestalten zu vindicieren. Sache einer höheren und intellektuellen Seele aber ist es, einzusehen *ὅπως ἡ ἀμέριστος οὐσία*

τὴν μεριστὴν ὑφίστησιν. Die Augen der Menge sind freilich nicht dazu angethan, mit Ausdauer auf die göttliche Einheit hinzublicken.

Wenn D. Ep. 9, 1 ein ἀπαθὲς und ein παθητικὸν der Seele unterscheidet und verlangt, dass jenes die in den Bildern liegenden einheitlichen Schauungen erfassen soll, während letzteres συμφυῶς geheilt und durch typische Symbolbildungen zum Göttlichen aufgeführt wird, da die Bilder ihm verwandt sind, so basiert er wieder auf proklischen Gedanken. JTh. c. 208 sqq. findet sich nämlich folgende Lehre. Jedes Teilseelenvehikel ist der Wesenheit nach ἄϋλον καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀπαθές, es steigt aber προσθέσει χιτώνων ἐνυλοτέρων herab und kommt damit in den Kreis des παθητικὸν hinein, denn mit der ὕλη ist das πάθος gegeben[1]. Mit der Weltseele wird es vereinigt δι' ἀφαιρέσεως παντὸς τοῦ ἐνύλου. Jedes der Seele verwandte (συμφυές) Vehikel hat immer dieselbe Gestalt und Grösse, erscheint aber bald grösser, bald kleiner und andersgestaltet; der Grund liegt in den προσθέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ἄλλων σωμάτων, was durch die Phantasie geschieht (φαντάζεται), welche von den materiellen Elementen etwas hinzufügt oder wieder wegnimmt. Vergl. Ep. 9, 1: πᾶσαν τὴν παιδαριώδη φαντασίαν ἐπὶ τῶν ἱερῶν συμβόλων ἀποσκευαζομένοις. Letzteres Wort hat Pr. c. 209: ἄνεισιν ἀποσκευασαμένη τὰς γενεσιουργὰς δυνάμεις.

Schlagworte sind in solchem Zusammenhange, wo es sich um Theophanien oder um Beschreibungen Gottes und göttlicher Thätigkeit handelt: προβάλλειν und προτείνειν; ἁπλότης und Gestaltlosigkeit Gottes einerseits, figürliche Darstellung bezw. Erscheinung und Vielgestaltigkeit derselben andererseits. Hier häufen sich wieder die Coincidenzen zwischen Pr. und D., wie folgende Zusammenstellung zeigt.

[1] Auch für D. sind ὕλη und πάθος Korrelate. CH. 2, 5: ἀπαναίνεσθαι τὰς ὑλικὰς προσπαθείας, 7, 1: ἐν ἀπαθείᾳ πάσῃ καὶ ἀϋλίᾳ δεκτικόν. EH. III, 3, 7: τὴν πρόσυλον καὶ πολυπαθεστάτην ἀλλοίωσιν. DN. 1, 4: ἐν ἀπαθεῖ καὶ ἀΰλῳ τῷ νῷ. MTh. c. 4: ὑπὸ παθῶν ὑλικῶν ἐνοχλουμένη. Ep. 7, 2: προσύλως καὶ ἐμπαθῶς. Ep. 10: τῆς προσπαθείας τῶν ὑλικῶν.

Pl. Th. I, 4 p. 10.

Ἔστι μὲν γὰρ ὁ τῆς μυθολογίας τρόπος ἀρχαῖος δι' ὑπονοιῶν τὰ θεῖα μηνύων καὶ πολλὰ παραπετάσματα τῆς ἀληθείας προβεβλημένος καὶ τὴν φύσιν ἀπεικονιζόμενος, ἣ τῶν νοητῶν αἰσθητὰ καὶ τῶν ἀΰλων ἔνυλα καὶ τῶν ἀμερίστων μεριστὰ προτείνειν πλάσματα.

I, 19 p. 53.

Οἱ θεοὶ μόνως ἐν ἁπλότητι μιᾷ τὴν ὕπαρξιν ἀφωρισμένην ἔχουσι παντὸς πλήθους ἐξῃρημέναι . . . καὶ αὐτοὶ μέν εἰσιν ἐν ἀβάτοις, τῶν ὅλων ὑπερηπλωμένοι . . . αἱ δὲ ἀπ' αὐτῶν ἐλλάμψεις εἰς τὰ δεύτερα συμμιγνύμεναι πολλαχοῦ τοῖς μετέχουσι συνθέτοις οὖσι καὶ ποικίλοις, ἀναπίμπλανται τῆς ὁμοίας αὐτῶν ἰδιότητος· μὴ τοίνυν θαυμαζέτω τις, εἰ τῶν θεῶν ἐν ἁπλότητι μιᾷ καθ' ὑπεροχὴν οὐσιωμένων, ποικίλα προβέβληται τῆς παρουσίας αὐτῶν φαντάσματα· μηδ' εἰ μονοειδῶς ἐκείνων ὄντων πολυειδῆ τὰ φαινόμενα καθάπερ ἐν τελεωτάταις τῶν τελετῶν μεμαθήκαμεν· καὶ γὰρ ἡ φύσις καὶ ὁ δημιουργὸς νοῦς τῶν ἀσωμάτων σωματοειδῆ καὶ τῶν νοητῶν εἴδωλα προτείνουσιν αἰσθητά.

In Remp. V, 80 sq. (Pitra).

Τῶν θεουργῶν ἡμᾶς διδαξάντων, ὅτι τὰς αὐτοφανείας τῶν θεῶν, μεμορφωμένας τῶν ἀμορφώτων καὶ ἐσχηματισμένας τῶν ἀσχηματίστων ἀνάγκη γίνεσθαι, τῆς ψυχῆς καὶ τὰ ἀτρεμῆ φάσματα τῶν θεῶν κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν ὑποδεχομένης μεριστῶς καὶ μετὰ φαντασίας σχῆμα καὶ μορφὴν συναγούσης τοῖς θεάμασιν.

In Remp. p. 58 (Schöll).

Ὡς οἱ δαίμονες οἱ προστάται τῆς φύσεως διὰ δή τινων τοιούτων

Ep. 9, 1.

Ἀτοπίαν δεινὴν ἐναπομόργνυνται ταῖς ἀτελέσι τῶν ψυχῶν, ὁπόταν οἱ τῆς ἀπορρήτου σοφίας πατέρες διὰ δή τινων κρυφίων καὶ ἀποτετολμημένων αἰνιγμάτων ἐκφαίνωσι τὴν θείαν καὶ μυστικὴν καὶ ἄβατον τοῖς βεβήλοις ἀλήθειαν . . . ὅσα ἄλλα τῆς πάντα τολμώσης ἐστὶ θεοπλαστίας ἱερὰ συνθήματα φαινόμενα τῶν κρυφίων προβεβλημένα καὶ πεπληθυσμένα καὶ μεριστὰ τῶν ἑνιαίων καὶ ἀμερίστων, καὶ τυπωτικὰ καὶ πολύμορφα τῶν ἀμορφώτων καὶ ἀτυπώτων.

CH. 1, 3.

Ἀΰλους ἱεραρχίας ὑλαίοις σχήμασι καὶ μορφωτικαῖς συνθέσεσι διαποικίλασα παραδέδωκεν, ὅπως ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν ἱερωτάτων πλάσεων ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς καὶ ἀτυπώτους ἀναχθῶμεν ἀναγωγὰς καὶ ἀφομοιώσεις . . . τὰς αἰσθητὰς εὐωδίας ἐκτυπώματα τῆς νοητῆς διαδόσεως καὶ τῆς ἀΰλου φωτοδοσίας εἰκόνας τὰ ὑλικὰ φῶτα . . . ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ κἀκ τῶν ἱεροπλάστων συμβόλων ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ἀκρότητας.

CH. 2, 2.

Ταῖς οὐρανίαις καὶ θεοειδέσιν ἁπλότησι τὰς ἐπὶ γῆς ἐσχάτας περιτιθέντας πολυμορφίας . . . ὅτι μὲν γὰρ εἰκότως προβέβληνται τῶν ἀτυπώτων οἱ τύποι καὶ τὰ σχήματα τῶν ἀσχηματίστων . . . αἳ τὰς ἐφικτὰς ἡμῖν μορφώσεις προτείνουσι τῶν ἀμορφώτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων . . . ἄβατον τοῖς πολλοῖς τιθέναι τὴν ἱερὰν καὶ κρυφίαν τῶν ὑπερκοσμίων νοῶν ἀλήθειαν.

πλασμάτων ἡμῖν ἐκφαίνουσι τὴν ἑαυτὴν ἑαυτῶν δόσιν . . δι' ἄλλων ἄλλα σημαίνοντες, μεμορφωμένα τῶν ἀμορφώτων ἀφομοιώματα . . . πρέπων ἐστὶ τρόπος διδασκαλίας εἰκότως ὁ διὰ τῶν τοιῶνδε μύθων, οἷς πολὺ μέν ἐστιν ἔνδον τὸ νοερὸν τῆς ἀληθείας φέγγος· προβέβληται δὲ τὸ πλασματῶδες ἀποκρύπτον ἐκεῖνο . . καὶ διὰ τοῦτο δήπου καὶ χαίρομεν ὡς συμφυέσι τοῖς μύθοις.

In Polit. p. 359.

Διὸ καὶ τὰ ἄρρητα συνθήματα ἐκείνων ἀποτυποῦται καὶ τὰ μὲν ἄλλην, τὰ δὲ ἄλλην μορφὴν προβεβλημένα ... ὅτι ἀσώματα μέν ἐστι τὰ θεῖα πάντα, σώματα δὲ ἐν αὐτοῖς ἡμῶν ἕνεκεν ἐνδέδεται, μὴ δυναμένων μετασχεῖν ἀσωμάτως τῶν σωμάτων . . . πᾶς οὖν θεὸς ἀμόρφωτος, κἂν αὐτοπτῆται μορφτικῶς.

CH. 4, 3.

θεοφάνειας τοῖς ὁσίοις γεγόνασι κατὰ τὰς πρεπούσας θεῷ διὰ δή τινων ἱερῶν καὶ τοῖς ὁρῶσιν ἀναλόγως ὁράσεων ἐκφαντορίας . . . ὡς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων ὁμοίωσιν.

EH. IV, 3, 4.

Ἡ τοῦ μύρου συμβολικὴ σύνθεσις ὡς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων αὐτὸν ἡμῖν ὑπογράφει τὸν Ἰησοῦν.

DN. 1, 4.

Νῦν μὲν ἀναλόγως ἡμῖν διὰ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων τῆς τῶν λογίων καὶ τῶν ἱεραρχικῶν παραδόσεων φιλανθρωπίας αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς οὖσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτούσης καὶ μορφὰς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφώτοις τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης καὶ τὴν ὑπερφυῆ καὶ ἀσχημάτιστον ἁπλότητα τῇ ποικιλίᾳ τῶν μεριστῶν συμβόλων πληθυνούσης τε καὶ διαπλαττούσης.

Auf das διὰ δή τινων κτλ. mache ich noch besonders aufmerksam, gewiss eine Kleinigkeit, aber darum nicht minder bezeichnend. Pr. hat es nochmals Pl. Th. I, 4 p. 9: διὰ δή τινων παραπετασμάτων, und I, 28 p. 70: διὰ δή τινων συμβόλων. An der oben angeführten Stelle Pl. Th. I, 19 p. 53 fährt Pr. weiter: Die Weihen der körperlosen Seelen sind die glückseligsten und wahrhaft vollkommenen, diese Seelen werden in ganze, einfache, ruhige Erscheinungen eingeweiht, sie werden mit den Göttern verbunden und müssen sich nicht mit den von ihnen ausgehenden Abbildern begnügen. Diese Abbilder erscheinen μερικώτερα καὶ συνθετώτερα καὶ ἐν κινήσει. Die Erscheinungen, welche den Nachfolgern der Götter und den Seelen τὸν πολὺν ὄχλον τῆς γενέσεως ἀπολιπούσαις καὶ γυμναῖς πρὸς τὸ θεῖον καὶ καθαρὸν ἀνηγμέναις zu teil werden, sind μονοειδῆ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ, wie Sokrates sagt (Phaedr. 250 C). Dem entspricht die Mahnung

des Dionysius Ep. 9, 1, die göttlichen Mysterien nicht bloss zu schauen διὰ προσπεφυκότων αὐτοῖς αἰσθητῶν συμβόλων, man müsse sie vielmehr betrachten ἀποδύντας αὐτὰ ἐφ' ἑαυτῶν γυμνὰ καὶ καθαρὰ γενόμενα, so werde man bald schauend verehren πηγὴν ζωῆς εἰς ἑαυτὴν χεομένην καὶ ἐφ' ἑαυτῆς ἑστῶσαν, καὶ μίαν τινα δύναμιν ἁπλῆν αὐτοκίνητον, αὐτοενέργητον, ἑαυτὴν οὐκ ἀπολείπουσαν. Die sichtbaren Gebilde seien nicht um ihrer selbst willen da, sondern sie seien Hüllen des der Menge unsagbaren und unsichtbaren Wissens, damit das Allheilige nicht den Unreinen zugänglich sei. Vor den echten Liebhabern (γνησίοις ἐρασταῖς) der Heiligkeit fallen die Hüllen, vor denen, welche im stande sind διαβαίνειν ἁπλότητι νοῦ πρὸς τὴν ἁπλῆν καὶ ὑπεριδρυμένην τῶν συμβόλων ἀλήθειαν. Dies erinnert wieder an Pl. Th. I, 4 p. 9, wo Proklus sagt, dass Plato seine Gesinnung klipp und klar offenbare nur τοῖς γνησιωτάτοις τῶν ἀκουόντων[1]. Weiter sagt Proklus: ὁ ἐνθεαστικὸς αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν ἐκφαίνων τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν παρὰ τοῖς ἀκροτάτοις τῶν τελεστῶν μάλιστα καταφανής· οὐ γὰρ ἀξιοῦσιν οὗτοι διὰ δή τινων παραπετασμάτων τὰς θείας τάξεις ἢ τὰς ἰδιότητας αὐτῶν τοῖς ἑαυτῶν γνωρίμοις ἀποδιδόναι. Denselben Gedanken, dass die höchsten unter den Telesten die Hüllen verschmähen, spricht auch Dionysius aus, so EH. 3, 2: während das Volk nur die θεῖα σύμβολα schaut, wird der Hierarch bei der eucharistischen Feier zum Quell aller Weihen aufgeführt ἐν μακαρίοις καὶ νοητοῖς θεάμασιν ἐν καθαρότητι τῆς θεοειδοῦς ἕξεως; vergl. EH. II, 3, 2. IV, 3, 4.

Die παραπετάσματα und die Darstellungen des Geistigen durch sinnliche Gebilde erscheinen bei Proklus noch öfters. In Polit. p. 369: χρῶνται τοῖς φαινομένοις παραπετάσμασι

---

[1] Γνήσιος ἐραστής Ep. 9, 1 ist platonisch, Lys. 222 A: τῷ γνησίῳ ἐραστῇ καὶ μὴ προσποιήτῳ, kommt aber auch bei Proklus in Parm. IV, 84, opp. δημώδης καὶ φορτικὸς ἐραστής in Alcib. II, 98. Vergl. noch in Parm. V, 169: ὡς ἡ τῶν θεολόγων ἔνθεος φήμη περὶ τούτων ἐδίδαξε τοὺς γνησίως αὐτῶν ἀντιλαμβανομένους.

τῶν ἀφανῶν . . . προσχήματι μόνῳ χρῶνται τῶν μυθικῶν πλασμάτων, p. 393 sq.: τῆς μὲν ἁπλότητος τῶν θείων πολυειδῆ παραπετάσματα μηχανησαμένης, τῆς δὲ ὑπερφυοῦς περὶ αὐτῶν ἀληθείας καὶ τῆς ἐπέκεινα τῶν καλῶν πάντων ὑπάρξεως τὰ φαινόμενα αἰσχρὰ καὶ τὰ παρὰ φύσιν προκαλύμματα κτλ. Pl. Th. I, 17 p. 45. V, 36 p. 325. VI, 23 p. 407 u. ö. In Polit. p. 370: τὰ μὲν ἀμέριστα μεριστῶς ἀπεικονίζεται, τὰ δὲ αἰώνια διὰ τῶν κατὰ χρόνον προϊόντων, τὰ δὲ νοητὰ διὰ τῶν αἰσθητῶν, ἐνύλως τε τὸ ἄϋλον ἀποτυποῦται.

Ähnliches findet sich übrigens schon bei Philo de Monarch. I, 6 (II, 219): δυνάμεις περιποιούσας ἀποίοις ποιότητας καὶ μορφὰς ἀμόρφοις . . . ἀσχημάτιστα σχηματίζουσι.

§ 25.

Die göttlichen Namen.

Zu den Bildern und Vorhängen gehören bei den Neuplatonikern und Dionysius auch die göttlichen Namen[1].

Die Namen sind überhaupt, wie Proklus ausführt, nicht die Dinge selbst, sondern ἀγάλματα τῶν πραγμάτων λογικά (in Parm. V, 86), σύμβολα τῆς οὐσίας (IV, 69), sie haben von den Dingen εἰκόνας καὶ λόγους οὐσιώδεις διεξοδικοὺς οἷον ἀγάλματα τῶν ὄντων (in Crat. p. 7), der Name ist ein ὄργανον διδασκαλικὸν καὶ ἐκφαντορικὸν τῆς τῶν πραγμάτων οὐσίας (p. 18). So ist es auch bei den göttlichen Namen. Jeder dieser Namen καθάπερ ἄγαλμα τῶν θεῶν ἀπογεννᾷ (Pl. Th. I, 29 p. 70), sie sind ἀγάλματα τῶν θεῶν (in Crat. p. 51), ὡς ἱερὰ θεῶν τὰς δυνάμεις τε καὶ ἐνεργείας τῶν θεῶν ἀποτυπούμενα (p. 12). Von den Namen des Zeus ausgehend erörtert Sokrates τὴν περὶ τοῦ θεοῦ μυστικὴν ἀλήθειαν. Darum spricht auch Dionysius DN. 9, 1 von θεωνυμικὰ ἀγάλματα und nennt Ep. 9, 2 die Feuerbezeichnungen ἱερὰ σύμβολα und ἐκφαντορικὰ (sc. ὑπάρξεων, δυνάμεων, τάξεων) συνθήματα; er kennt DN. 1, 8 νοητὰς θεωνυμίας, wie Proklus in Crat. p. 37 συνθήματα νοερά.

[1] Über »göttliche Namen« als Schrifttitel siehe oben S. 9 f., vergl. auch S. 45 wegen ἐκφαντορικός.

Alle göttlichen Namen, alle Darstellungen göttlicher Eigenschaften, Dinge und Vorgänge haben symbolisch-allegorischen Charakter. De myst. 7, 4 p. 254 sqq. wird auf die Frage, was denn eigentlich die in den Theurgien gebräuchlichen ἄσημα ὀνόματα für einen Wert haben sollen, erwidert, diese Namen seien durchaus nicht bedeutungslos, sie seien allerdings uns unverständlich und verständlich nur einige, deren Deutung wir von den Göttern empfangen haben; den Göttern selbst seien alle σημαντικά, freilich nicht κατὰ ῥητὸν τρόπον, auch nicht durch Phantasiegebilde wie bei den Menschen, sondern νοερῶς κατὰ τὸν θεῖον αὐτὸν ἀνθρώπειον νοῦν, oder aber ἀφθέγκτως ἢ κρειττόνως καὶ ἁπλουστέρως καὶ κατὰ νοῦν τοῖς θεοῖς συνηνωμένον. Man muss von den göttlichen Namen alle logischen Gänge und materiellen Bilder wegnehmen und nur das in ihnen suchen, ὅσπερ ἐστὶν ὁ νοερὸς καὶ θεῖος τῆς θείας ὁμοιότητος συμβολικὸς χαρακτήρ. Bleibt dieser aber uns unerkennbar, so besteht gerade darin sein Erhabenstes, κρείττων γάρ ἐστιν ἢ ὥστε διαιρεῖσθαι εἰς γνῶσιν. Erlangen wir aber das Verständnis der Namen, so besitzen wir darin τῆς θείας οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ τάξεως τὴν εἴδησιν. Wir bewahren dadurch ein unaussprechliches mystisches Bild der Götter in unserer Seele und führen dieselbe durch die Namen zu den Göttern hinauf καὶ ἀναχθεῖσαν κατὰ τὸ δυνατὸν τοῖς θεοῖς συνάπτομεν.

Auch Proklus sagt nach dem Vorgange Pseudo-Jamblichs, dass die in den Benennungen liegenden σύμβολα ἡμῖν μὲν δύσληπτα, τοῖς δὲ θεοῖς αὐτοῖς γνώριμα καὶ καταφανῆ sind (in Crat. p. 33). Pl. Th. IV, 1 p. 181 heisst es: τὰς ἰδιότητας αὐτῶν (sc. τῶν θεῶν) ἀνεξηγήτους εἶναι καὶ τῶν ἡμετέρων ἐπιβολῶν ἀπεριηγήτους καὶ μόνοις αὐτοῖς καταφανεῖς τοῖς θεοῖς καὶ τοῖς ἑαυτῶν αἰτίοις (vergl. I, 21 p. 54 sq.). Darum erinnert Dionysius diejenigen, welche die Kindertaufe unverständlich und lächerlich finden, an die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis: πολλὰ τῶν ὑφ' ἡμῶν ἀγνοουμένων αἰτίας ἔχει θεοπρεπεῖς, ἡμῖν μὲν ἠγνοημένας, ἐπιστητὰς δὲ ταῖς

ἡμῶν κρείττοσι τάξεσι· πολλὰ δὲ καὶ τὰς ὑπερτάτας οὐσίας λέληθε καὶ πρὸς μόνης ἀκριβῶς ἔγνωσται τῆς πανσόφου καὶ σοφοποιοῦ θεαρχίας (EH. VII, 3, 11). Zu den κρείττονες ἡμῶν τάξεις gehören die Engel, nach Proklus in Tim. 104 B p. 245: ἐν τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν γένεσιν ἡ ἀγγελικὴ τάξις συνεχῶς ἑρμηνεύει καὶ διαπορθμεύει τὸ ἄρρητον τῶν θεῶν, in Alcib. II, 259: τῶν θεῶν αὐτῶν καὶ τῶν κρειττόνων ἡμῶν γενῶν, ebenso Pl. Th. III, 21 p. 172. Vergl. übrigens schon de myst. 1, 4 p. 10: περὶ τῶν κρειττόνων ἢ καθ' ἡμᾶς . . . ἑκάστῳ τῶν κρειττόνων γενῶν.

Zweck der göttlichen Namen ist nach Proklus in Crat. p. 21 sq.: ἐπιτήδεια ποιεῖν πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θείων ἐλλάμψεων Quelle der göttlichen Namengebung sind nach in Crat. p. 76 sq. zumeist die Götter selbst und die Dämonen. Sie wollen, dass die Natur der Götter geoffenbart werde und haben deshalb die gebührenden Namen den Menschen mitgeteilt. So haben die Götter den Theurgen zur Zeit des Markus ὀνόματα τῶν θείων διακόσμων ἐξαγγελτικὰ τῆς ἰδιότητος αὐτῶν überliefert, und wenn die Theurgen in ihren Kulten die Götter bei diesen Namen riefen, fanden sie williges Gehör. Aber auch viele Dämonenepiphanien haben den Glücklicheren unter den Menschen Namen geoffenbart συμφυόμενα τοῖς πράγμασι, δι' ὧν τὴν περὶ τῶν ὄντων ἀλήθειαν τρανωτέραν ἐποίησαν. Die Namen dienen überhaupt zur Bezeichnung teils ewiger, teils vergänglicher Dinge und jene stammen entweder von Menschen oder von göttlicheren Ursachen, nämlich den Göttern oder Dämonen. Vergl. noch in Crat. p. 40: θεῶν ὀνόματα παραδιδόμενα παρὰ τοῖς θεολόγοις, οἷς οἱ θεοὶ τὰ πράγματα καλοῦσι· τὰ γὰρ δρώμενα ἐν τοῖς μυστηρίοις εἰς αὐτοὺς ἐστι τοὺς θεούς.

Dionysius sagt im Eingange seiner »göttlichen Namen« (1, 1), er müsse vorausschicken, dass er dem Gesetze der Schrift gemäss die Wahrheit darlegen werde nicht in menschlichen Weisheitsreden (1. Kor. 2, 4), sondern im Beweise der vom Geiste bewegten Macht der Theologen. Man dürfe

also über die überwesentliche und geheimnisvolle Gottheit nichts sagen und nichts denken, als *τὰ θειωδῶς ἡμῖν ἐκ τῶν ἱερῶν λογίων ἐκπεφασμένα* (1, 2). Darauf müsse sich also die Erläuterung der göttlichen Namen aufbauen. Wir streben auf *ἐπὶ τὰς ἐλλαμπούσας ἡμῖν ἐν τοῖς ἱεροῖς λογίοις αὐγάς*, werden von ihnen erleuchtet und zu den heiligen Hymnologien befähigt, um die Gottheit so zu preisen, *ὡς αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς λογίοις παραδέδωκεν* (1, 3). Die Theologen richten ihre Hymnologie ein nach den gütigen Ausflüssen und Wirkungen der Gottheit (1, 4) und diesen *θεουργικὰ φῶτα* der Logien folgt auch die *παράδοσις* seiner Lehrer. Indes, sagt Dionysius wieder bezeichnender Weise weiter, schöpfen die Theologen die Namen nicht allein daraus, sondern auch von göttlichen Erscheinungen: *ἀπό τινων ἔσθ' ὅτε θείων φασμάτων ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀνακτόροις ἢ ἄλλοθί που τοὺς μύστας ἢ τοὺς προφήτας καταλαμψάντων* (1, 8).

Bedeutsam für die Behandlung der göttlichen Namen durch Dionysius ist, wie das Bisherige schon erkennen lässt, namentlich der Kommentar des Proklus zum platonischen Dialog Kratylus, in welchem der Ursprung der Sprache und der Namen überhaupt, wie der Götternamen im Besonderen untersucht wird[1]. Leider ist uns dieser proklische Kommentar nur in Excerpten erhalten, die ein Unbekannter gemacht

[1] Vergl. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern 1863 S. 76 ff. — Die Frage nach dem Ursprung der Namen überhaupt und der göttlichen Namen speziell bildete auch den Gegenstand einer lebhaften Kontroverse zwischen Eunomius und Gregor von Nyssa, und in diesem Streite wurde auch der Dialog Kratylus als Quelle des Eunomius genannt. Gregor wirft ihm vor, er habe sich durch die elegante Diktion Platos bestimmen lassen, dessen »Geschwätz« mit dem seinigen zu verbinden und die Philosophie desselben als eine Lehre der Kirche auszugeben, contra Eunom. lib. 12. Migne 45, 1045 C sq. Diekamp, Die Gotteslehre des heil. Gr. v. N. S. 144 ff. Einen Exkurs über die göttlichen Namen macht auch Synesius von Cyrene, Or. de regno 5 M. 66, 1065: *οὐδὲν οὐδαμῇ πω πέφηνεν ὄνομα τῆς οὐσίας ἁπτόμενον θεοῦ, ἀλλ' ἀτευκτοῦντες αὐτοῦ τῆς ἐμφάσεως ἄνθρωποι διὰ τῶν ἀπ' αὐτοῦ ψαύειν ἐθέλουσιν αὐτοῦ κτλ.*

hat. Es ist ein, wohl durch Proklus vermittelter Nachhall der kühnen platonischen Etymologien, wenn Dionysius DN. 4, 4 den Namen ἥλιος daraus erklärt: ὅτι πάντα ἀολλῆ ποιεῖ καὶ συνάγει τὰ διεσκεδασμένα (Plato Crat. 409 A: κατὰ τὸ ἁλίζειν εἰς ταὐτὸ τοὺς ἀνθρώπους), und wenn er 12, 2 θεὸς von θεᾶσθαι ableitet[1].

Dass sich Dionysius auch hier mehr an Proklus als an Plato direkt anschliesst, zeigt namentlich sein Gebrauch des Wortes ἑστία. Bei Plato Crat. 401 C/D giebt Sokrates zwei Deutungen des Namens der Ἑστία, die erste im Sinne der Eleaten als τὸ τῆς οὐσίας μετέχον oder τὴν πάντων οὐσίαν (ἑστία = ἐσία = οὐσία), die zweite im Sinne Heraklits als τὸ ὠθοῦν (ἑστία = ὠσία), das was alles in Bewegung und Fluss bringt. Diese letztere Deutung sagt so ziemlich das Gegenteil der ersteren, welche in der ἑστία das Prinzip der Stabilität erblickt. Gerade die Stabilität wird von Proklus noch stärker betont in Crat. p. 84: ὅτι ἡ Ἑστία οὐ τὴν οὐσίαν δηλοῖ, ἀλλὰ τὴν μονὴν καὶ σταθερὰν ἵδρυσιν ἐν ἑαυτῇ τῆς οὐσίας. Er findet dies in der Abstammung der Hestia von Kronos angedeutet. Was vor Kronos da ist, hat weder τὸ ἐν ἑαυτῷ noch τὸ ἐν ἄλλῳ. Nun erzeugt Kronos mit Rhea die Hestia und Hera: erstere repräsentiert τὸ ἐν ἑαυτῷ, letztere τὸ ἐν ἄλλῳ. In Tim. 281 E p. 681: ἐν οὐρανῷ τοὺς πόλους ὑπὸ τῆς Ἑστίας συνέχεσθαι. So sagt nun auch Dionysius DN. 1, 7, die Gottheit werde gefeiert als πάντων ὑποστάτις, ἀρχηγικὴ καὶ τελειωτικὴ καὶ συνεκτική, φρουρὰ καὶ ἑστία, καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεπτική; 4, 1: καὶ τὴν μονὴν ἐκ τῆς ἀγαθότητος ἔχουσι καὶ

[1] Wegen κάλλος siehe oben S. 65. — Platons Etymologien reizten zur Nachahmung, so namentlich Philo, welcher z. B. de mundi opif. 42 (I, 30) die ihm »ehrwürdige« Siebenzahl ἑπτά, die er überall in der Natur wieder findet, ἀπὸ τοῦ σεβασμοῦ καὶ τῆς προσούσης σεμνότητος erklärt; deutlicher zeige es sich bei den Lateinern, die den von den Griechen weggelassenen S-Laut noch haben (septem). Plotin citiert Enn. V, 5, 6 die Pythagoreer, welche den Namen Ἀπόλλων symbolisch erklären ἀποφάσει τῶν πολλῶν (ἀ — πολλων). Plato findet darin τὸ ἁπλοῦν (Crat. 405 C).

ἵδρυσις αὐταῖς ἐκεῖθέν ἐστι καὶ *συνοχὴ καὶ φρουρὰ καὶ ἑστία* τῶν ἀγαθῶν; 7, 4: οὐδὲν ἀποκινήσει τῆς κατὰ τὴν ἀληθῆ πίστιν *ἑστίας*, ἐφ' ᾗ τὸ *μόνιμον* ἕξει τῆς ἀκινήτου καὶ ἀμεταβόλου ταυτότητος. Ep. 9, 3: οὐδὲ τῆς οἰκείας ἕδρας καὶ ἀκινήτου *μονῆς καὶ ἑστίας* ἀπολειπόμενος.

Wie diese Stellen zeigen, sind für D. φρουρὰ und ἑστία Synonyma. Er gebraucht φρουρὰ und φρουρητικὸς noch öfters. DN. 4, 2: αἱ τῶν οἰκείων ἑκάστης δυνάμεως φρουραί; 4, 7: αἱ πάντων ἑαυτῶν φρουρητικαὶ καὶ ἀμετακίνητοι μοναὶ καὶ ἱδρύσεις; 8, 9: ἡ δικαιοσύνη φρουρητική. DN. 2, 2. CH. 15, 1. 3. 8. Auch hier ist Proklus Vorbild. JTh. c. 154: πᾶν τὸ φρουρητικὸν ἐν τοῖς θεοῖς ἕκαστον ἐν τῇ οἰκείᾳ τάξει διαφυλάττει, c. 156: φρουρά, in Alcib. II, 190: ἡ δαιμονία φρουρὰ συνέχουσα τὰ ὅλα, in Parm. V, 163. VI, 193. 243, in Remp. p. 38. 62 u. ö. Es sei hier auf folgende Übereinstimmung zwischen Dionysius und Proklus hingewiesen.

Pl. Th. I, 19 p. 50.	CH. 7, 2.
Ἀναγκαῖον ἄρα τὸ θεῖον πᾶν *ἀμετάβλητον ἱδρῦσθαι* .. καὶ τὸ ἄχραντον καὶ τὸ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον . . . εἰ μὴ *μεθίστανταί ποτε πρὸς τὴν χείρονα μοῖραν*, ἄχραντοι διαμένουσιν ἐν τοῖς αὐτῶν *ὑπεροχαῖς ἱδρυμένοι*· καὶ εἰ φρουροῦσιν *ἀμεταστάτως τὴν ἑαυτῶν τελειότητα*, κατὰ τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν.	Πάσαις ταῖς θεοειδεστάταις δυνάμεσιν *ὑπεριδρυμένας* καὶ τῆς οἰκείας αὐτοκινήτου καὶ ταὐτοκινήτου κατὰ τὸ φιλοθέως *ἄτρεπτον* τάξεως ἀρρεπῶς ἀντεχομένας καὶ *τὴν ἐπὶ τὰ χείρω κατά τι μείωσιν* οὐδ' ὅλως εὐδυίας, ἀλλ' ἄπτωτον ἀεὶ καὶ ἀμετακίνητον ἐχούσας τὴν τῆς οἰκείας *θεοειδοῦς ἰδιότητος* ἀμιγεστάτην *ἵδρυσιν*.

Proklus prädiciert dies von den Göttern, Dionysius von den obersten Engelsordnungen.

Beide, Proklus und Dionysius, betonen wiederholt, dass die Offenbarung über die göttlichen Namen und Eigenschaften von Gott selbst kommen müsse. In Crat. p. 35: τὰ ὀνόματα τὰ θεῖα *παρ' αὐτῶν τῶν θεῶν ἐκφανέντα* καὶ ὅσον ἐστὶν αὐτῶν φανὸν εἰς γνῶσιν ἀνθρωπίνην προάγοντα; p. 36: τὸ γὰρ ἀπ' αὐτῆς *προϊὸν φῶς* γνωστὴν αὐτὴν τοῖς νοεροῖς καὶ ὀνομαστὴν *ἀπέφηνεν*. DN. 1, 1: ὡς ἂν αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς κυρίως

καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο. 1, 3: ὁρᾶν τὰ συμμέτρως ἡμῖν δι' αὐτῶν δωρούμενα θεαρχικὰ φῶτα.

In Crat. p. 36 heisst es, dass nicht jedes Göttergeschlecht erkennbar sei, sondern dass gerade der ἐπέκεινα τῶν ὅλων thronende Gott ἄρρητος ist, οὔτε γὰρ ὄνομα αὐτοῦ οὔτε λόγος ἐστὶν οὐδείς. Auch von den νοητοὶ θεοὶ sind gerade die ersten Geschlechter, welche mit dem ἕν vereinigt sind, geheim und haben viel ἄγνωστον καὶ ἄρρητον; was vollends über diese τάξις hinausgeht, ist gänzlich σιγώμενα καὶ κρύφια, νοήσει μόνον γνωστά. Gesteigert finden sich diese Gedanken bei Dionysius DN. 1, 1: πάσαις διανοίαις ἀδιανόητόν ἐστι τὸ ὑπὲρ διάνοιαν ἕν, ἄρρητόν τε λόγῳ παντὶ τὸ ὑπὲρ λόγον ἀγαθὸν ... νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος, ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία.

Nachdem Proklus in Crat. p. 33 gesagt, er wolle zuerst περὶ τῶν ἐν τοῖς θεοῖς αὐτοῖς κρυφίως ἱδρυμένων ὀνομάτων handeln, und Dionysius DN. 1, 3 vom κρύφιον θεοῦ und der Notwendigkeit, der »Wage Gottes« in der Schrift zu folgen, gesprochen, fahren beide folgendermassen weiter:

In Crat. p. 33.

Τῶν τοίνυν θεῶν καὶ ὕπαρξιν ἐχόντων ἑνοειδῆ καὶ ἄρρητον καὶ δύναμιν γεννητικὴν τῶν ὅλων καὶ νοῦν τέλειον καὶ πλήρη τῶν νοημάτων καὶ κατὰ τὴν τριάδα ταύτην τὰ πάντα ὑφιστάντων ἀνάγκη ... τὰς μεθέξεις διὰ πάντων τῶν ὑφισταμένων χωρεῖν τριαδικῶν .. γονίμων ἀπορρέουσας δυνάμεων· πάντα γὰρ ὑφιστάνοντες οἱ πατέρες τῶν ὅλων συνθήματα καὶ ἴχνη πᾶσιν ἐνέσπειραν τῆς ἑαυτῶν τριαδικῆς ὑποστάσεως.

DN. 1, 5.

Τὴν θεαρχίαν ὁρῶμεν ὑμνουμένην ὡς μονάδα καὶ ἑνάδα ... ὡς τριάδα δὲ διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἔκφανσιν, ἐξ ἧς πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς ἐστι καὶ ὀνομάζεται· ὡς αἰτίαν δὲ τῶν ὄντων, ἐπειδὴ πάντα πρὸς τὸ εἶναι παρήχθη διὰ τὴν αὐτῆς οὐσιοποιὸν ἀγαθότητα.

§ 26.

Allegorie der Mitteilung.

Proklus handelt in Parm. V, 328 sq. von der Verschiedenheit der Erkenntnis der Geister. Alle haben teil an den

ersten Einheiten, aber in einer ihrer Stufe entsprechenden Weise. Die Spitzen der Engel (ἀκρότητες) erkennen θεοπρεπῶς, ὅτι προσιδρύσασιν ἑαυτὰς τοῖς θείοις, die Teilseelen aber μεταβατικῶς und μετὰ πλάνης τινός. Es ist wie in den heiligsten Weihen: die einen sind bloss Mysten, die anderen Epopten[1], die einen hören zum erstenmal, die anderen haben früher schon gehört. Da nun im Dialog (Parm. 137 C) der Jüngste, nämlich Aristoteles, zur Antwort aufgefordert wird, so hat dies nach Proklus einen tieferen Sinn. Das Ganzhafte und Geeinte der Erkenntnis der göttlichen Geister nehmen die Seelen nur teilweise, ihrer Rangordnung entsprechend, in sich auf. Auch unter den Göttern selber nehmen die zweiten Reihen die Erkenntnisse, welche die ersten vollständig besitzen, nur teilweise in sich auf (αἱ δεύτεραι τάξεις μερικῶς ὑποδέχονται τὰς τῶν ὑπερτέρων καθολικὰς νοήσεις). So ist es auch beim göttlichen Dichter (Ω 74 ff.): nachdem Hera ganz unbestimmt und einfach gesagt ἀλλ' εἴ τις καλέσειε θεῶν Θέτιν ἄσσον ἐμοῖο, thut die ἀρχαγγελικὴ θεός das Ihrige μερικῶς: ὦρτο δὲ Ἶρις ἀελλόπος, und doch war sie von Hera nicht direkt angeredet worden. Iris aber erkannte, dass sie beim Auftrage gemeint sei und that ihre Pflicht. Das ahmt nun auch Plato nach und lässt den Aristoteles von Parmenides aufgerufen werden. In Crat. p. 41 sagt Proklus: αἱ γνώσεις οὐκ ἀμέσως ἄνωθεν κατίασιν, ἀλλὰ διὰ μέσων τινῶν. So komme auch bei Homer die Kunde von der Beratung des Zeus und Helios zu Odysseus durch die Vermittlung des ἀρχαγγελικὸς Hermes und der Kalypso, und Helenus erfuhr den Plan Apollos und der Athene οὐ τῶν ἀκροτάτων, ἀλλὰ τῶν προσεχῶν αὐτῷ καὶ δαιμονίων.

Man vergleiche nun damit den Beweisgang bei Dionysius CH. 8, 2. Die Kunde, welche von einem Engel zum anderen geht, ist Symbol der von ferneher vollendeten und durch

[1] Pl. Th. IV, 26 p. 220 unterscheidet Proklus drei Weihegrade: τελετή, μύησις und ἐποπτεία. Anders bei Hatch, Griechentum und Christentum S. 211.

den Fortgang zur niederen Stufe sich verdunkelnden Einweihung. Denn wie οἱ δεινοὶ περὶ τὰς ἱερὰς ἡμῶν τελετὰς sagen, dass die einem durch Autophanien zukommenden göttlichen Erfüllungen vollkommener sind, als die durch andere vermittelten gottschauenden Teilnahmen, so ist anzunehmen, dass auch in den Engelsordnungen die unmittelbare Teilnahme der in erster Reihe zu Gott aufstrebenden eine klarere ist als bei denen, welche durch Vermittlung vollendet werden. Deshalb werden auch von unserer hierarchischen Überlieferung die ersten Geister die vollendenden, erleuchtenden und reinigenden Kräfte der niederen genannt. Denn es ist göttliches Gesetz, dass die zweiten durch die ersten Teilnahme an den göttlichen Erleuchtungen erlangen. Das kann man auch oft bei den Theologen ausgedrückt finden. Als Gottes Güte das israelitische Volk aus der Gefangenschaft befreite und zum früheren Wohlstande zurückführte, sah einer der Theologen, Zacharias, wie einer der ersten Engel aus der Umgebung Gottes von Gott selbst tröstende Worte vernahm, ein anderer aber von den niederstehenden Engeln zu jenem hinging ὡς πρὸς ἐλλάμψεως ὑποδοχὴν καὶ μετάληψιν, von demselben wie von einem Hierarchen in den göttlichen Willen eingeweiht und beauftragt wurde, seinerseits den Theologen einzuweihen, dass Jerusalem bald wieder reichlich werde bewohnt werden (Zach. 2, 3 ff.). Ähnlich sei es mit den Vorgängen Ezech. 9, 5. 10, 6 f. Dan. 8, 16. 9, 23. CH. 4, 4 weist Dionysius darauf hin, dass auch in das Geheimnis der Menschwerdung zuerst die Engel eingeweiht wurden und dann von diesen die Gnade der Erkenntnis zu uns kam. Der göttlichste, Gabriel, belehrte den Hierarchen Zacharias, dass er den Propheten zeugen werde, welcher der Welt die Erscheinung der »menschlichen Theurgie« Jesu verkünden soll. Auch Maria, Joseph und die Hirten wurden durch Engel belehrt. Die oberen Engelsordnungen, heisst es CH. 11, 2, besitzen die Eigenschaften der unteren περισσῶς, diese unteren aber nicht τὰς τῶν πρεσ-

βυτέρων ὑπερκειμένας ὁλότητας, da die Erleuchtungen zu ihnen nur mittelbar und teilweise (μερικῶς) gelangen. Sie besitzen also die Eigentümlichkeiten der oberen nicht ὁμοίως, sondern nur ὑφειμένως (12, 2).

Dieses Grundgesetz, dass die Oberen die Eigenschaften der Unteren vollständig und in hervorragendem Masse haben, die Unteren aber die der Oberen nur teilweise und abgeleitetermassen, wird von Pr. und D. immer wieder betont.

In Alcib. II, 306.

Τὸ τὰ κρείττονα πανταχοῦ μονοειδῶς περιειληφέναι τὰ καταδεέστερα, τὰ δὲ χείρονα μὴ ἐξισοῦσθαι τῇ δυνάμει τῶν ὑψηλοτέρων· καὶ τὸ τῶν μὲν ἀνωτέρω τὰς γνώσεις ἀραρότως περιέχειν τὰς τῶν δευτέρων ἐνεργείας, τῶν δὲ ὑφειμένων τὰς ἐπιβολὰς τὴν τῶν ὑπερκειμένων ὅλην ἐνέργειαν μὴ δύνασθαι συνορᾶν.

III, 43.

Τὰ γὰρ τελειότερα πανταχοῦ τὰς τῶν ὑφειμένων γνώσεις ἡνωμένως περιέχει καὶ κρειττόνως... κατά τινα ὑπεροχὴν ἐξῃρημένην περιείληφεν.

CH. 5.

Αἱ μὲν ὑπερβεβηκυῖαι τάξεις ἔχουσι καὶ τὰς τῶν ὑφειμένων διακοσμήσεων ἐλλάμψεις καὶ δυνάμεις, ἀμέθεκτοι δὲ τῶν αὐτὰς ὑπερκειμένων εἰσὶν αἱ τελευταῖαι.

EH. V, 1, 7.

Αἱ μὲν γὰρ ἧττους ἐπὶ τὰ κρείττω μεταπηδᾶν ἀδυνατοῦσι . . . αἱ δὲ θειότεραι δυνάμεις μετὰ τῶν οἰκείων καὶ τὰς ὑφειμένας τῆς αὐτῶν τελειότητος ἱερὰς ἐπιστήμας γιγνώσκουσιν.

Den proklischen Terminus ἀραρότως hat auch Dionysius CH. 1, 2. DN. 9, 8; ebenso μονοειδῶς (ἑνοειδῶς) προείληφε (oder περιείληφε oder συνῆκται) DN. 5, 7. 7, 4. 13, 8. Vergleiche namentlich noch JTh. c. 150 und in Crat. p. 105.

JTh. c. 128 spricht Pr. den Grundsatz aus: πᾶς θεὸς ὑπὸ μὲν τῶν ἐγγυτέρω μετεχόμενος ἀμέσως μετέχεται, ὑπὸ δὲ τῶν πορρωτέρω διὰ μέσων ἢ ἐλασσόνων ἢ πλειόνων τινῶν; ähnlich c. 132. 145. So ist es auch mit den Ausflüssen c. 175: οὐδαμοῦ αἱ πρόοδοι γίνονται ἀμέσως, ἀλλὰ διὰ τῶν συγγενῶν καὶ ὁμοίων, c. 123: τὸ συγγενὲς ἑκάστῳ συνῆπται, c. 24: συγγενέστερον. Nach in Alcib. II, 173 erhalten die Menschen alles Gute von Gott διὰ μέσων τῶν δαιμόνων. JTh.

c. 38: τὸ ἀμέσως ἀπό τινος προελθὸν καὶ ἐπέστραπται ἀμέσως πρὸς αὐτό.

So sagt nun auch Dionysius, dass die oberste Engelsordnung κατὰ τὴν πάντων ὑπερκειμένην ἐγγύτητα ἀμέσως um Gott gelagert ist (CH. 6, 2), eine ἀμέσος μετουσία geniesst (8, 2), und ἀμέσως zur Gottheit aufstrebt (7, 2 u. 3. 10, 1), und ἀμέσως von Gott erleuchtet wird (EH. VI, 3, 6). Die göttlichen Gesichte wurden geschaut διὰ μέσων τῶν οὐρανίων δυνάμεων (CH. 4, 3). Die Mitteilung geht εἰς τὰ μᾶλλον συγγενέστερα (EH. V, 1, 4), εἰς τὰ συγγενῆ καὶ οἰκεῖα (DN. 4, 1).

Die mitteilende und vorsehende Thätigkeit der geschaffenen Wesen ist eine Nachahmung der göttlichen. JTh. c. 141: μιμούμεια τὴν τῶν ἐξῃρημένων θεῶν προνοητικὴν ἐνέργειαν; daher redet Dionysius CH. 13, 3 von einer θεομίμητος ἐνέργεια und nennt die obersten Engel πρωτουργοὶ dieser Kräfte. Letzteres ist proklisch-dionysisches Schlagwort[1].

Auch innerhalb derselben Ordnung giebt es wieder verschiedene Klassen. JTh. c. 110: οὐ γὰρ ἅπαντα τῆς ἴσης ἐστὶν ἀξίας, κἂν ἐκ τῆς αὐτῆς ᾖ διακοσμήσεως. Dionysius sagt CH. 4, 3, es sei göttliches Gesetz, dass nicht allein zwischen den ὑπερκείμενοι und ὑφειμένοι νόες, sondern auch unter den ὁμοταγεῖς noch ein Unterschied bestehe, dass es in jeder Hierarchie πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας τάξεις καὶ δυνάμεις gebe.

Das Verhältnis der drei Abstufungen ein und derselben Ordnung wird von Proklus und Dionysius so geschildert: die mittlere bildet die Vermittlung zwischen der oberen und unteren; was sie von oben erhält, leitet sie nach unten

[1] JTh. c. 110. 125. 151. In Alcib. II, 85. In Parm. V, 197: πρωτουργὸν καὶ δευτερουργόν. CH. 7, 1. 6, 2 u. ö. Die Vorzüge der Oberen schimmern in den Unteren durch JTh. c. 140: ἐν μὲν τοῖς πρώτοις τῶν δευτέρων προϋπαρχόντων, ἐν δὲ τοῖς δευτέροις τῶν πρώτων ἐμφαινομένων, vergl. CH. 3, 2: δεῖξαι τὴν θείαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀναφαινομένην, 9, 1: ἀναφαίνειν τὴν ὑπερούσιον ταξιαρχίαν.

weiter, die untere wendet sie der oberen zu. Die mittlere hat so an beiden Anteil und stellt die Einheit und Verbindung her.

JTh. c. 148.

Πᾶσα θεία τάξις ἑαυτῇ συνήνωται τριχῶς· ἀπό τε τῆς ἀκρότητος τῆς ἑαυτῆς καὶ ἀπὸ τῆς μεσότητος καὶ ἀπὸ τοῦ τέλους . . . ἡ μεσότης ἐπ' ἄμφω τὰ ἄκρα διατείνουσα συνδεῖ πᾶσαν περὶ ἑαυτήν, τῶν μὲν πρώτων διαπορθμεύουσα τὰς δόσεις, τῶν δὲ τελευταίων ἀνατείνουσα τὰς δυνάμεις καὶ πᾶσι κοινωνίαν ἐντιθεῖσα καὶ σύνδεσιν πρὸς ἄλληλα . . . ἡ ἀποπεράτωσις ἐπιστρέφουσα πάλιν εἰς ἀρχήν.

In Parm. IV, 56.

Τὰ μὲν πρῶτα πανταχοῦ πάρεστιν ἀκωλύτως μέχρι τῶν ἐσχάτων διὰ τῶν μέσων· τὰ δὲ ἔσχατα τελειοῦται διὰ τῶν μέσων, τὰ δὲ μέσα δέχεται μὲν τὴν τῶν πρώτων εἰς αὐτὰ δόσιν, κινεῖ δὲ τὰ ἔσχατα καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτά.

CH. 9, 2.

Ἐπείπερ οὐκ ἔστιν ἱεραρχία μὴ καὶ πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας δυνάμεις ἔχουσα, ἡ τῶν ἀρχαγγέλων ἁγία τάξις κοινωνικῶς τῇ ἱεραρχικῇ μεσότητι τῶν ἄκρων ἀντιλαμβάνεται. . . ἐπέστραπται . . . ἑνοποιεῖ . . . οἱ γὰρ ἄγγελοι ἀποπερατοῦσι . . . τὰς ὅλας διακοσμήσεις.

DN. 11, 2.

Ἑνοῦσα πάντα καὶ συνδέουσα τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων τοῖς ἄκροις . . . καὶ ταῖς ἐσχάταις τοῦ παντὸς ἀποπερατώσεσι.

EH. V, 1, 2.

φωταγωγοὺς πρὸς τὴν ἱερὰν ταύτην τελείωσιν ἡγεμόνας τὰς περὶ θεὸν πρωτίστας οὐσίας· αὗται γὰρ . . . διαπορθμεύουσι τὰς δωρουμένας γνώσεις . . . αἱ δὲ ὑφειμένας διακοσμήσεις ὡς δι' ἐκείνων ἀναγόμεναι.

Diese Gedanken kehren bei Pr. und D. immer wieder, vergl. CH. 10, 1 u. 2. 13, 4. 15, 1. DN. 4, 20. In Alcib. II, 189. 323. III, 20. In Parm. IV, 113, V, 174.

Das platonische Hapaxlegomenon *διαπορθμεύω* (Symp. 202 E) findet sich bei Pr. und D. sehr häufig: JTh. c. 148; in Alcib. II, 193; in Parm. IV, 59 u. s. w. CH. 4, 2. 7, 1. 9, 4. 15, 6. EH. V, 1, 2. In Parm. VI, 199: *διαπόρθμιον δύναμιν*, in Remp. suppl. ed. Reitzenstein p. 24: *τάξιν ἀγγελικὴν καὶ διαπορθμευτικήν*. CH. 13, 3 *διαπορθμευτικὴν ἕξιν*. Korrelate sind die *ὀχετοί*, z. B. in Alcib. II, 189: *τὴν διαπόρθμιον* (sc. *τάξιν*) *τῶν ἄνωθεν ὀχετῶν*. CH. 15, 3: *θείων καὶ τροφίμων ὀχετῶν*; 15, 9: *θεαρχικοὺς ὀχετούς*; EH. III, 3, 14: *μετοχετεύουσιν* (vergl. Ast II, 499).

Das unmittelbare Angrenzen einer Ordnung oder einer Klasse derselben Ordnung an die nächste wird durch *προσεχής* ausgedrückt JTh. c. 181: *καθ' ἑκάστην σειρὰν τὰ πρῶτα μετέχειν δύναται τῶν ἐν τῇ ὑπερκειμένῃ τάξει προσεχῶν* (vergl. c. 130; in Alcib. II, 186. 189. 323; in Parm. VI, 202). De mal. subsist. I, 218 wird das genus interpretativum deorum als continuum (= *προσεχές*) diis bezeichnet; ebenso sagt Dionysius von den obersten Engeln, dass sie *προσεχεῖς* der Gottheit sind (CH. 4, 2; vergl. 6, 2. EH. 1, 2).

Die unterste Klasse einer Ordnung bildet, wie die obige Zusammenstellung schon zeigt, die *ἀποπεράτωσις* derselben. JTh. c. 147: *ἀνάγκη τὰς ἀκρότητας τῶν δευτέρων συνάπτειν ταῖς ἀποπερατώσεσι τῶν πρώτων*; ähnlich heisst es in Alcib. II, 185 von den untersten Dämonen: *τὸ τέλος συμπεραίνοντες τῆς δαιμονίας τάξεως*. Dionysius nennt CH. c. 5 die gewöhnliche Engelsklasse *τὴν συμπληρωτικῶς ἀποπερατοῦσαν τὰ θεῖα καὶ οὐράνια τάγματα*. Gott selber ist *ἀρχὴ* und *ἀποπεράτωσις* (CH. 14, vergl. 15, 6).

§ 27.
Die Sonne.

Die Hauptbeweise der Baumgarten-Crusius'schen Hypothese von der Übertragung der heidnischen Mysterien auf das Christentum durch unsern Dionysius sind, wie oben S. 95 f. schon bemerkt wurde, die Bilder der Sonne, des mystischen Bechers und des Spiegels.

Was nun das Sonnenbild betrifft, so war allerdings die Sonne in den Mysterien das Emblem des Daduchen[1], allein darum muss nicht jeder, der die Sonne zu einem Vergleiche verwertet, das Bild direkt den Mysterien entnommen haben[2].

---

[1] Haggenmacher, Die eleusinischen Mysterien S. 10.

[2] Das viel mehr an die Mysterien erinnernde *φῶς ἀνάπτειν* fehlt bei Dionysius gänzlich. Plato hat es Tim. 39 B: *φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν*. Wenn Proklus in Alcib. II, 89 sagt: *φῶς ἀνάψασαι ταῖς ἀτελεστέραις ψυχαῖς* oder III, 30: *τοὺς πυρσοὺς ἀνάπτουσαι τοὺς ἀναγωγούς*, so klingt die Mysterienreminiscenz deutlich durch; vergl. in Parm. IV, 3. VI, 31. In Alcib. III, 22.

Die Sonne leuchtete auch andern, und es lag doch sehr nahe, in ihr ein Bild von Gottes Macht und Güte zu erblicken. Vielen galt sie ja geradezu als Gottheit. Andere nannten sie wenigstens in allegorischer Redeweise Gott.

So verwertet schon Plato dieses Bild (Ast II, 31). Philo sagt de somn. I, 13 (I, 631): μὴ θαυμάσῃς, εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς τῆς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων. Nach I, 14 (I, 732) hat die Sonne ἐν ὑπονοίαις noch andere Bedeutungen. Vielleicht in Anlehnung an Philo sagt der christliche Apologet Theophilus ad Autol. II, 15: ὁ γὰρ ἥλιος ἐν τύπῳ θεοῦ ἐστιν (Siegfried, Philo S. 340).

Für Plotin Enn. I, 7, 1 ist die Sonne ein Bild der göttlichen Güte, welcher alles zustrebt: παράδειγμα ὁ ἥλιος ὥσπερ κέντρον ὢν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ' αὐτοῦ ἀνηρτημένον πρὸς αὐτόν· πανταχοῦ γοῦν μετ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποτέτμηται, κἂν ἀποτεμεῖν ἐθελήσῃς ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἥλιόν ἐστι τὸ φῶς. Die weitere Ausführung dieses Bildes finden wir bei Proklus und Dionysius in charakteristischer Übereinstimmung.

In Parm. IV, 34 wird ἥλιος und θεός, πεφωτίσθαι und τεθεῶσθαι in Parallele gesetzt (vergl. IV, 209). In Crat. p. 103 wird gesagt, Sokrates vindiciere dem Apollo (Crat. 405 A) vier ἰδιότητες oder τάξεις, und diese Kräfte erstrecken sich durch das All: πᾶσαι μὲν αἱ τοῦ θεοῦ τούτου ἐνέργειαι ἐν πάσαις εἰσὶ ταῖς τῶν ὄντων διακοσμήσεσιν, ἄνωθεν ἀρχόμεναι ἕως τῶν τελευταίων, ἄλλαι δὲ ἐν ἄλλαις δοκοῦσι μᾶλλον ἢ ἧττον ἐπικρατεῖν. Die göttlichen Kräfte erstrecken sich vom Obersten bis zum Untersten, sind aber wieder in jedem in eigentümlicher Weise (οἰκείως) und die Telestik versucht nun, alle Wesen durch Sympathie mit den Göttern zu vereinigen und Apollo ist ἑνοποιὸς τῶν πεπληθυσμένων. Pg. 105 wird der Demiurg noch hereingezogen und dann stellt sich das Verhältnis so dar: die bezeichneten vier Kräfte sind πρώτως καὶ ἐξῃρημένως καὶ ἑνοειδῶς im Demiurgen, in Apollo aber schon δευτέρως καὶ διακεκριμένως. Apollo ist mit dem demiurgischen Geiste nicht identisch, sondern ἐκεῖνος μὲν

ὁλικῶς καὶ πατρικῶς περιέχει τὰς δυνάμεις ταύτας, ὁ δ' Ἀπόλλων ὑφειμένως τὸν ἑαυτοῦ πατέρα μιμούμενος· πᾶσαι γὰρ αἱ τῶν δευτέρων θεῶν ἐνέργειαι καὶ δυνάμεις ἐν τῷ δημιουργικῷ περιέχονται κατ' αἰτίαν, καὶ ἐκεῖναι μὲν κατὰ πάσας ἅμα καὶ ἀθρόως δημιουργεῖ τὸ πᾶν καὶ διακοσμεῖ. Pg. 106 wird die kathartische Thätigkeit Apollos, in welchem alle kathartischen Kräfte zusammenlaufen, geschildert: πανταχοῦ γὰρ ἑνωτικός ἐστι τοῦ πλήθους ὁ Ἀπόλλων καὶ συναγωγὸς εἰς ἓν καὶ πάντας τοὺς τρόπους τῆς καθάρσεως ἑνοειδῶς προείληφεν, ὅλον τε τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὰς ζωὰς ἁπάσας καθαίρων τὰς ἐγκοσμίους. Pg. 107 wird die Platostelle citiert, nach der die Sonne ἔκγονον τἀγαθοῦ καὶ ἀνάλογον αὐτῷ ist (Rep. VI, 508 C); dass aber der Sonnengott immerfort seine Geschosse hält, bedeutet τὴν δυναστείαν αὐτοῦ τὴν πάντα καταγωνιζομένην τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, die Geschosse sind die Sonnenstrahlen: ἄνωθεν γὰρ ἀπὸ τῆς ὑπερουρανίου τάξεως διασπείρει τοὺς ὀχετοὺς τοῦ Διὸς καὶ τὰς ἀκτῖνας ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον. Kraft seiner musischen Thätigkeit endlich ist Apollo Ursache aller unsichtbaren und sichtbaren Harmonie; συνδιακοσμεῖ πᾶν τὸ αἰςθητόν, er ordnet aber auch die Seelen und die Körper durch harmonische Verhältnisse und bewegt alles harmonisch und rhythmisch durch seine demiurgischen Bewegungen; aber auch die οὐρανία πᾶσα τάξις καὶ κίνησις ist sein Werk. Soviel über den »König Apollo«.

Daran schliessen sich die Ausführungen des Dionysius über die göttliche Güte, deren sichtbares Abbild die Sonne ist, unverkennbar an. Wie unsere Sonne, heisst es nämlich DN. 4, 1, οὐ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι[1] alles erleuchtet τὰ μετέχειν τοῦ φωτὸς αὐτοῦ κατὰ τὸν οἰκεῖον δυνάμενα λόγον, so sendet auch das Gute, dessen schwaches Ab-

---

[1] Nach Proklus JTh. c. 122: αὐτῷ τῷ εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀφθόνως τἀγαθὰ χορηγοῦσιν, οὐ κατὰ λογισμὸν ποιούμεναι τὴν διανομήν. Pl. Th. I. 5 p. 42: αὗται πολλὰ μὲν ἐκ προαιρέσεως ἐνεργοῦσι, πολλὰ δὲ αὐτῷ ˈναι. I, 17, p. 45: αὐτῷ τῷ εἶναι τὰ πάντα παράγον.

bild die Sonne ist, seine gütigen Strahlen über alles Seiende in analoger Weise (πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας). Dadurch erhielten die νοηταὶ καὶ νοεραὶ πᾶσαι καὶ οὐσίαι καὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι ihre Existenz, diese selbst sind πρὸς αὐτὴν ὡς ἐφικτὸν ἀποτυπούμεναι ἀγαθοειδεῖς und vermitteln die gütigen Gaben den unter ihnen Stehenden. Aus der göttlichen Güte stammen (4, 2) die überweltlichen Ordnungen der Engel und ihre Bethätigungen, Reinigungen, Erleuchtungen und Vollendungen, ferner die ἱεροὶ νόες, welche nach jenen kommen, die Seelen und was sie Gutes an sich haben; aber auch die Wesen, welche bloss eine αἰσθητικὴ ψυχὴ haben, nämlich die Tiere in ihren mannigfaltigen Arten, endlich die Pflanzen mit ihrer θρεπτικὴ καὶ κινητικὴ ζωή. Das Gute selbst aber ist (4, 3) ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα. Die göttliche Güte ist auch (4, 4) die Ursache τῶν ἀψόφων τῆς παμμεγέθους οὐρανοπορίας κινήσεων und der Ordnungen der Gestirne. Was soll man gar vom Sonnenstrahl selber sagen! ἐκ τἀγαθοῦ γὰρ τὸ φῶς καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος. Darum wird auch das Gute hauptsächlich durch Lichtnamen gepriesen: ὡς γὰρ ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης ἀπὸ τῶν ἀνωτάτων καὶ πρεσβυτάτων οὐσιῶν ἄχρι τῶν ἐσχάτων διήκει καὶ ἔτι ὑπὲρ πάσας ἐστί, μήτε τῶν ἄνω φθανουσῶν αὐτῆς τὴν ὑπεροχὴν μήτε τῶν κάτω τὴν περιοχὴν διαβαινουσῶν, ἀλλὰ καὶ φωτίζει τὰ δυνάμενα πάντα καὶ δημιουργεῖ καὶ ζωοῖ καὶ συνέχει καὶ τελεσιουργεῖ .... οὕτω δὴ καὶ ὁ μέγας ἥλιος κατὰ πολλοστὸν ἀπήχημα τἀγαθοῦ καὶ πάντα ὅσα μετέχειν αὐτοῦ δύναται, φωτίζει καὶ ὑπερηπλωμένον[1] ἔχει τὸ φῶς εἰς πάντα ἐξαπλῶν τὸν ὁρατὸν κόσμον ἄνω τε καὶ κάτω τὰς τῶν οἰκείων ἀκτίνων αὐγάς. Die Sonne trägt auch bei πρὸς τὴν γένεσιν τῶν αἰσθητῶν

---

[1] Auch Pl. Th. II, 4 p. 90 sq. veranschaulicht Proklus die Urgüte unter dem Bilde der Sonne und betont dabei namentlich ihre ὑπεροχὴ und ihr ἐξῃρῆσθαι: τὸ ἀγαθὸν .... καὶ τῆς οὐσίας ὑπερηπλῶσθαι καθ' ἕνωσιν ἀφορίζεται, καθάπερ καὶ τὸν ἥλιον ἁπάντων τῶν ὁρατῶν ὑπερέχειν καὶ πάντα τελειοῦν τῷ φωτὶ καὶ γεννᾶν συλλογίζεται.

σωμάτων καὶ πρὸς ζωὴν αὐτὰ κινεῖ καὶ τρέφει καὶ αὔξει[1] *καὶ τελειοῖ καὶ καθαίρει καὶ ἀνανεοῖ.* Wie die göttliche Güte alles sich zuwendet *καὶ ἀρχισυναγωγός ἐστι τῶν ἐσκεδασμένων ὡς ἐναρχικὴ καὶ ἑνοποιὸς*[2] *θεότης,* so auch das Sonnenlicht. Nun die Anwendung auf das geistige Licht, das Gute (4, 5). Dieses reinigt das Geistesauge von der Finsternis der Unwissenheit. Geistiges Licht wird (4, 6) das über alles Licht hinausgehende Gute genannt, Strahlenquelle und überschäumender Lichterguss, *πάντας περιέχουσα τῷ ὑπερτετάσθαι καὶ πάντων ὑπερέχουσα τῷ ὑπερκεῖσθαι· καὶ ἁπλῶς πᾶσαν τῆς φωτιστικῆς δυνάμεως τὴν κυρείαν .... ἐν ἑαυτῇ συλλαβοῦσα καὶ ὑπερέχουσα καὶ προέχουσα, καὶ τὰ νοερὰ καὶ τὰ λογικὰ πάντα συνάγουσα καὶ ἀολλῆ ποιοῦσα.* Wie die Unwissenheit zerstreut und in die Irre führt, so einigt die Erkenntnis im Lichte: *οὕτως ἡ τοῦ νοητοῦ φωτὸς παρουσία συναγωγὸς καὶ ἑνωτικὴ τῶν φωτιζομένων ἐστίν.* DN. 5, 8, wo ebenfalls die verschiedenen Wirkungen des Sonnenlichtes zur Veranschaulichung der göttlichen Macht geschildert werden, heisst es zum Schlusse: *τὰς τῶν πολλῶν μετεχόντων ὁ εἷς ἥλιος αἰτίας ἐν ἑαυτῷ μονοειδῶς προείληφεν.*

Auf eine Coincidenz sei noch besonders aufmerksam gemacht. In Crat. p. 104 sagt Proklus, die genannten vier Lichtkräfte seien nicht in allen Wesen in gleicher Weise, sie seien bei den verschiedenen Wesen verschieden aufzufassen und zu deuten. Das wendet Dionysius Ep. 9, 2 auf die Feuerbilder (*ἐμπύριοι σχηματισμοί*) an, unter welchen Gott und die Engel dargestellt werden.

---

[1] Nach Proklus Pl. Th. II, 4 p. 90: *τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον εἶναι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν.* Der ganze Satz stammt aus Plato Rep. VI, 509 A/B.

[2] Über Licht, Güte und Einheit vergl. noch Proklus Pl. Th. III, 2 p. 124.

In Crat. p. 104.	Ep. 9, 2.
Καὶ αὗται μὲν ἑνιαίως ἐν τῷ θεῷ καὶ ἐξῃρημένως αἱ δυνάμεις, ἐν δὲ τοῖς ὀπαδοῖς τοῦ θεοῦ, κρείττωσιν ἡμῶν γένεσιν, κατὰ μέθεξιν καὶ μεριστῶς . . . καὶ ταύτας τὰς ἰδιότητας ἄλλως μὲν ἐπ' αὐτῶν τῶν θεῶν ὁρᾶν, ἄλλως δ' ἐπὶ τῶν ἀγγελικῶν, καὶ ἐπὶ τῶν δαιμονίων ἄλλως, καὶ ἄλλως ἐπὶ τῶν ἡρωικῶν, καὶ πάλιν ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ ζώων καὶ φυτῶν ἄλλως καὶ ἄλλως.	Καὶ ἄλλως τὴν αὐτὴν τοῦ πυρὸς εἰκόνα κατὰ τοῦ ὑπὲρ νόησιν θεοῦ λεγομένην ἐκλαβεῖν, ἄλλως δὲ κατὰ τῶν νοητῶν αὐτοῦ προνοιῶν ἢ λόγων καὶ ἄλλως ἐπὶ τῶν ἀγγέλων· καὶ τὴν μὲν κατ' αἰτίαν, τὴν δὲ καθ' ὕπαρξιν, τὴν δὲ κατὰ μέθεξιν καὶ ἄλλα ἄλλως, ὡς ἡ κατ' αὐτὰ θεωρία καὶ ἐπιστημονικὴ διάταξις ὁροθετεῖ.

Ähnlich sagt Dionysius CH. 2, 4, man müsse das θυμικὸν bei den geistigen Wesen sich ἑτέρῳ τρόπῳ denken als bei den vernunftlosen. Vergl. noch Proklus Pl. Th. I, 29 p. 66: ἄλλως — ἄλλως κτλ.; in Alcib. II, 199 sqq.: ἄλλος — ἄλλος — ἄλλος κτλ. Auch die Ep. 9, 2 von Dionysius verwerteten Kategorien stammen aus Proklus, z. B. in Parm. V, 151: κατὰ μέθεξιν — ὕπαρξιν — αἰτίαν. Pl. Th. I, 19 p. 50: κατὰ μέθεξιν — ἔλλαμψιν — ὁμοιότητα — αὐτῷ τῷ εἶναι.

Die Ausführungen des Pr. und D. über die Eigenschaften, die Macht und Wirksamkeit der Sonne als eines Bildes der göttlichen Macht und Güte stehen unzweifelhaft mit einander im Zusammenhang. Hier ist aber auch wieder evident, wer die Vorlage des anderen war. Proklus redet von der Sonne als einer Gottheit, vom Sonnengott Phöbus Apollo, dem βασιλεὺς ἥλιος (Pl. Th. II, 4 p. 90) und kann ihm getrost die überschwänglichen Attribute und Wirkungen beilegen, die wir bei ihm gelesen. Bei seinem Nachahmer Dionysius wird infolgedessen die Personifikation der Sonne so stark (namentlich DN. 4, 4), dass sie von der Apotheose nicht mehr weit entfernt ist. Das fühlt der Mystiker auch selber und es regt sich sein christliches Gewissen. Darum verwahrt er sich am Schlusse der genannten Stelle DN. 4, 4 in feierlicher Weise vor der Verdächtigung, dass er die Sonne für Gott, für den Demiurgen und Weltlenker halte: καὶ οὐ δήπου

φημὶ κατὰ τὸν τῆς παλαιότητος λόγον, ὅτι θεὸς ὢν ὁ ἥλιος καὶ δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντὸς ἰδίως ἐπιτροπεύει τὸν ἐμφανῆ κόσμον, er meine vielmehr all das nur im Sinne von Röm. 1, 20. Das ist nun eine formelle Absage des christlichen Theologen an den heidnischen, welcher in Crat. p. 78 sq. es für eine Absurdität und strafwürdige Vermessenheit erklärt, Sonne und Mond und die übrigen Gestirne nicht als Götter zu verehren, σωτῆρας ὄντας ἡμῶν καὶ προστάτας καὶ ἀναγωγοὺς μὲν τῶν ἀθανάτων ψυχῶν, δημιουργοὺς δὲ καὶ ὑποστάτας τῶν θνητῶν (vergl. Plato Legg. X, 886 D. XII, 950 D). Das war bei Proklus nicht blosse Theorie, sondern er setzte sie in die Praxis um. Nach dem Berichte seines Biographen Marinus (vita Procli c. 22) erwies er jeden Tag der Sonne bei Aufgang, Mittagshöhe und Untergang seine Reverenz.

§ 28.

Haus und Mischkrug.

Ep. 9, 3 sagt Dionysius, die überweise und gütige Weisheit werde von der Schrift gefeiert als κρατῆρα μυστικὸν ἱστῶσα καὶ τὸ ἱερὸν αὐτοῦ πόμα προχέουσα (Proverb. 9, 1) . . . ἐπὶ κρατῆρι χορηγεῖ τὰς προνοητικὰς αὐτῆς ἀγαθότητας. Der κρατήρ sei ein σύμβολον προνοίας, denn ἐπὶ πάντα προϊοῦσα μένει ἐν ἑαυτῇ καὶ ἕστηκεν ἐν ἀκινήτῳ ταυτότητι, καὶ παντελῶς ἀνεκφοιτήτῳ ἑαυτῆς ἱδρυμένη. Von der Weisheit werde in der Schrift auch gesagt, dass sie sich ein Haus baue (Proverb. 9, 1) und in diesem die festen Speisen und die Getränke und das Mischgefäss vorsetze, damit dem, der das Göttliche gottentsprechend in Erwägung zieht, klar sei, ὅτι καὶ ἡ πρόνοια παντελής ἐστιν ὁ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ εὖ εἶναι[1] τὰ πάντα αἴτιος, καὶ ἐπὶ πάντα πρόεισι καὶ ἐν τῷ παντὶ

[1] Τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι ist eine dionysische Lieblingswendung (CH. 13, 4. EH. 1, 3. DN. 4, 1, vergl. 13, 4), welche er von Proklus übernommen hat. JTh. c. 31: δι' οὗ τὸ εἶναι ἑκάστῳ, διὰ τούτου καὶ τὸ εὖ, ebenso c. 38.

γίγνεται καὶ περιέχει τὰ πάντα, καὶ αὖθις ὁ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ καθ᾽ ὑπεροχήν, οὐδὲν ἐν οὐδενὶ κατ᾽ οὐδέν ἐστιν, ἀλλ᾽ ἐξῄρηται τῶν ὅλων αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ταὐτῶς καὶ ἰδίως ὤν.

Diese Allegorie stammt aus Proklus. Was zunächst die Symbolik des Hauses betrifft, so erklärt Proklus in Parm. IV, 89: ὁ οἶκος σύμβολόν ἐστι τῆς ἑκάστου τάξεως· τὸ δὲ ἔξω τείχους τὸ ἐξῃρημένον ἐμφαίνει καὶ ἀπερίληπτον τῶν θεῶν. Das Mischgefäss findet sich bei Proklus sehr häufig. In Parm. V, 328 sagt er, es sei göttliche Sache μετὰ ῥᾳστώνης ἐνεργεῖν· τὸ γὰρ ἄκμητον παρ᾽ ἐκείνοις, οἷς Ἥβη τὸ νέκταρ ἐπινάει, καὶ ἡ πρόνοια μετὰ τὴν πόσιν τοῦ νέκταρος ἄφετος οὖσα καὶ ἀνεμπόδιστος, und IV, 216: πηγαίους κρατῆρας καὶ ἄλλοι τινὲς λέγειν εἰώθασι καὶ ὁ Τίμαιος δὲ κρατῆρα καλεῖ τὴν αἰτίαν, ἐν ᾗ μίγνυται τὰ γένη τοῦ ὄντος[1]. In Tim. 314 sqq. (p. 762 sqq.) führt er die verschiedenen Deutungen des Mischkruges an, und daselbst heisst es unter anderem: αἱ θεῖαι ψυχαὶ μένουσιν ἐν τῷ κρατῆρι καὶ προϊοῦσαι, καὶ ἀνεκφοίτητοί εἰσιν ἐκεῖθεν[2]. Während Theodor zwei Krateres unterscheide, fasse Jamblich denselben als Einen: ζωογόνος αἰτία περιεκτικὴ τῆς ὅλης ζωῆς καὶ συναγωγὸς αὐτῆς, ἀνέχουσα αὐτὴ ἑαυτὴν δημιουργικοῖς τισι λόγοις, οἳ διὰ πάσης μὲν τῆς ζωῆς διήκουσι καὶ δι᾽ ὅλων τῶν ψυχικῶν τάξεων, ἐν οἰκείᾳ δὲ λήξει διεκλήρωσαν ἑκάστῃ ψυχῇ μέτρα τῆς συνοχῆς πρέποντα[3].

Nun setzt aber, erklärt Dionysius weiter, die göttliche Weisheit doppelte Speise vor: διττὴν οὖν τὴν τροφὴν ἡ θεία σοφία προτίθησι, τὴν μὲν στερεὰν καὶ μόνιμον, τὴν δὲ ὑγρὰν καὶ προχεομένην. Er hat zunächst Proverb. 9, 2 im Auge:

---

[1] Gemeint ist Plato Tim. 41 D: κρατήρ, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννὺς ἔμισγε. Κρατὴρ oder κρατῆρες war auch der Titel einer orphischen Schrift. Lobeck, Aglaophamus p. 731 sqq.

[2] Vergl. oben S. 79 ff.

[3] In Crat. p. 28 wird der κρατὴρ als σύνθημα τῶν ζωογονικῶν δυνάμεων gedeutet, ähnlich wie oben. Ebendaselbst kommen noch andere Allegorien: das Webschiff wird als Symbol τῶν διακριτικῶν, das Scepter τῶν ἡγεμονικῶν, der Schlüssel τῶν φρουρητικῶν δυνάμεων gedeutet. Nach Dionysius CH. 15, 5 bedeuten die Stäbe τὸ βασιλικὸν καὶ ἡγεμονικόν, die Speere und Beile τὸ τῶν διακριτικῶν δυνάμεων ὀξύ.

immolavit victimas suas, miscuit vinum, und deutet Ep. 9, 4 die feste Speise als Bild τῆς νοερᾶς καὶ μονίμου τελειότητος καὶ ταὐτότητος, gemäss welcher man in feststehender, mächtiger, einheitlicher und ungeteilter Erkenntnis am Göttlichen teil hat, die flüssige Speise aber als Bild τῆς διαχυτικῆς ἅμα καὶ ἐπὶ πάντα προϊέναι σπευδούσης ἐπιρροῆς, welche διὰ ποικίλων καὶ πολλῶν καὶ μεριστῶν zur einfachen Gotteserkenntnis führt.

Klemens von Alexandrien kommt zweimal auf den Unterschied von γάλα und βρῶμα zu sprechen (I Kor. 3, 2). Strom. 5, 10 [1] deutet er γάλα einfach als κατήχησις und βρῶμα als ἐποπτικὴ θεωρία. Paedag. I, 6 sagt er: »Die Milch kann verstanden werden als Predigt, die sich überallhin ergiesst und die Speise als Glaube, der sich nach der Katechese zum Fundament verdichtet hat, und der, da er stärker ist als Hören, der Speise verglichen wird, die sich der Seele assimiliert.

Weiter führt uns wieder Proklus, welcher Pl. Th. IV, 15 p. 202 von der στερεὰ und ὑγρὰ τροφή redet und letztere vom ἄφετον τῆς προνοίας καὶ τὸ ἄλυτον καὶ τὸ ἐπὶ πάντα προϊὸν ἀχράντως versteht, erstere aber vom μόνιμον καὶ τὸ στερεῶς ἱδρυμένον ἐν τοῖς κρείττοσιν. Gleich nachher nennt er die feste Speise μονίμου καὶ σταθερᾶς τελειότητος χορηγόν, und die flüssige προνοίας ἀκλινοῦς . . . καὶ ἀφθόνου τῶν ἀγαθῶν μεταδόσεως. In Crat. p. 96 sqq. deutet Proklus die τροφὴ θεῶν als ἡ τῶν ὑψηλοτέρων τοῖς δευτέροις νοερὰ ἀποπλήρωσις, die Nahrung der Götter besteht im νοητὸν und Demeter πρώτη καὶ τὰς διττὰς τροφὰς διεῖλεν ἐν τοῖς θεοῖς (nach Orpheus, dessen Verse citiert werden), d. h. sie erzeugt nicht bloss τὴν ζωήν, sondern auch τὴν τῆς ζωῆς τελεσιουργίαν, nämlich die Tugend, welche die τελειότης der Seelen ist [2]. Darum

[1] Citiert von Stiglmayr, Byz. Zeitschr. 1898 S. 103.

[2] Hermias in Phaedr. p. 133: τροφή ἐστι ψυχῆς ἡ ἀπὸ τῶν κρειττόνων εἰς αὐτὴν καθήκουσα τελειότης, p. 145 deutet er die ὑγρά τροφὴ als τὴν θείαν τῶν θεῶν πρόνοιαν τὴν εἰς τὰ δεύτερα.

sagt Dionysius Ep. 9, 2: *πᾶσα τροφὴ τελεσιουργός ἐστι τῶν τρεφομένων, τὴν ἀτέλειαν αὐτῶν καὶ τὴν ἔνδειαν ἀποπληροῦσα . . . τῆς εὐφροσύνης αὐτῶν καὶ τῆς τελειότητος χορηγός*. Wenn es bei Proklus ebendaselbst weiter heisst, Abbilder dieser ewigen doppelten Zeugungskraft der Demeter seien die irdischen Mütter, welche *ἅμα τε τὸ βρέφος ἔτεκον καὶ ἅμα τὸ γάλα τροφὴν τῷ τεχθέντι προβάλλουσι φυσικῶς, καὶ οὔτε πρὶν οὔτε ὕστερον*, so klingt dies bei Dionysius deutlich nach, welcher Ep. 9, 4 schliesst, die göttliche Weisheit werde gepriesen als *ζωοποιὸς ἅμα καὶ κουροτρόφος καὶ ἀνανεωτικὴ καὶ τελεσιουργός*.

Es ist bemerkenswert, was Proklus an derselben Stelle noch weiter von der Speisenverteilerin Demeter zu sagen weiss: *ἀμερίστως καὶ ἐνοειδῶς καὶ ἀδιακρίτως πᾶσιν ἐπιρρέουσα τὸ ζῆν*. Sie verleiht dem Demiurgen *τὴν δύναμιν τῆς τῶν ὅλων ζωοποιΐας* und zwar *ἄνωθεν ἀπὸ τῶν ἑαυτῆς κόλπων τῶν γονίμων*[1] *προχέει τὴν ζωογονίαν τῷ δημιουργῷ*; sie schliesst Hera und Hestia in sich, darum wird sie von Plato passend als *μήτηρ* und als *ἐδωδῆς χορηγὸς* bezeichnet: *ὥσπερ πᾶσαν ζωὴν προχέει οὕτως καὶ πᾶσαν τροφήν*. Demeter ist *ἀνεκλείπτων εὐωχιῶν ἐπίρροιαν χορηγοῦσα καὶ ὑπερβλύζουσα*. Auch Dionysius rühmt von der Speise Ep. 9, 2: *τὴν ζωὴν φρουροῦσα . . . ζωτικὴν εὐπάθειαν δωρουμένη*. Dies findet (Ep. 9, 4) nach Luk. 12, 37 erst im Jenseits seine höchste Vollendung, wo Christus selbst die Seligen zu Tische setzt *καὶ τὴν ἀποπλήρωσιν τῶν καλῶν διανέμοντος ἅμα καὶ ἐπιρρέοντος*.

---

[1] Pl. Th. V, 22 p. 295: *οἱ ζωογόνοι κόλποι*. Bei dieser Gelegenheit sei auf folgende Coincidenz zwischen Proklus und Dionysius aufmerksam gemacht:

In Remp. V, 62 (Pitra).	Ep. 9, 1.
Ἐν τοῖς ἑαυτῶν τὰ γεννηθέντα παρ' αὐτῶν κόλποις ἑδράζουσιν, ὥσπερ γῆ πάντα, ὅσα βλαστάνει, ῥιζώσασα ἐν ἑαυτῇ βλαστάνει καὶ ὅδε κόσμος περιέχει τὰ ἑαυτοῦ γεννήματα.	*Κόλπους θεογονικοὺς ἐγκαλιζομένους . . . καὶ δένδρα τινὰ καὶ βλαστοὺς καὶ ἄνθη καὶ ῥίζας προβαλλομένης.*

Die flüssige Speise wird von Dionysius noch weiter zergliedert 9, 3: διὸ καὶ δρόσῳ καὶ ὕδατι τὰ θεῖα καὶ νοητὰ λόγια, καὶ γάλακτι καὶ οἴνῳ καὶ μέλιτι παρεικάζεται[1], διὰ τὴν ζωογόνον αὐτῶν ὡς ἐν ὕδατι δύναμιν, καὶ αὐξητικὴν ὡς ἐν γάλακτι, καὶ ἀναζωτικὴν ὡς ἐν οἴνῳ, καὶ καθαρτικὴν ἅμα καὶ φρουρητικὴν ὡς ἐν μέλιτι. Die Symbolik des Wassers hat auch Proklus in Tim. 318 A p. 772: ζωῆς γὰρ τὸ ὑγρὸν σύμβολον· διὸ καὶ λιβάδα καλοῦσιν αὐτὴν (die Weltseele) τῆς ὅλης ζωογονίας; er schliesst diese Deutung an das platonische Wort κατεχεῖτο an, welches der Ausdruck τῆς εἰς τὸ κάτω προόδου καὶ τῆς ἀρίστης χύσεως sei, das Wort κατάχυσις werde ausgesagt vom Flüssigen (ἐπὶ ὑγρῶν). Auch Pl. Th. IV, 15 p. 202 schreibt er: οἱ λειμῶνες τῆς ζωογονίας φέρουσι τὸ ὕδωρ σύμβολον. Übrigens findet sich diese Symbolik auch bei Porphyr de antro nymph. 17 p. 68: συνεργεῖ γὰρ γενέσει τὸ ὕδωρ, und ebenda 15 p. 66 sq. kommt auch die Symbolik des Honigs[2]: κέχρηνται τῷ μέλιτι οἱ θεολόγοι πρὸς πολλὰ καὶ διάφορα σύμβολα διὰ τὸ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συνεστάναι δυνάμεων, ἐπεὶ καὶ καθαρτικῆς ἐστι δυνάμεως καὶ συντηρητικῆς. Vergl. auch Anrich S. 217.

§ 29.

Das Siegel.

Das dritte von Baumgarten-Crusius ins Feld geführte charakteristische Mysterienbild ist der Spiegel. Allein das, nach Lobeck p. 555 aus den orphischen Werken stammende, ἔσοπτρον ist doch ziemlich naheliegend und auch in der Litteratur sehr verbreitet. Wie oft Plato Wort und Bild ge-

[1] Dionysius hat Stellen im Auge wie Ose. 14, 6. Joh. 4, 13 f. Hebr. 5, 12 ff. I Kor. 3, 2. Prov. 9, 5. Is. 55, 1. Exod. 3, 8. Ps. 18, 11.

[2] Unklar im Barnabasbrief 6, 17: τί οὖν τὸ γάλα καὶ τὸ μέλι (Exod. 33, 3); ὅτι πρῶτον τὸ παιδίον μέλιτι, εἶτα γάλακτι ζωοποιεῖται. Zur Symbolik des Wassers vergleiche auch Hermias in Phaedr. p. 75: Νύμφαι δέ εἰσιν ἔφοροι θεαὶ τῆς παλιγγενεσίας . . . διὸ καὶ παρὰ τῷ ὕδατί εἰσι, τουτέστι τῇ γενέσει ἐπιβεβήκασιν.

braucht, ist aus Ast II, 173 ersichtlich. Es findet sich sodann bei Philo de mund. opif. 24 (I, 17), de migr. Abr. 17 (I, 451) 34 (I, 466), leg. alleg. III, 33 (I, 107), bei Plotin Enn. I, 1, 7. III, 6, 9. V, 4, 2 und wohl auch bei anderen Neuplatonikern.

Dionysius sagt CH. 3, 2, die Hierarchie mache ihre θιασώτας zu ἀγάλματα θεῖα und zu ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα, δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτῖνος. EH. 3, 1 bemerkt er von der »Weihe der Gottesgeburt« d. h. der Taufe, sie habe nichts Unziemliches und Unheiliges, auch nicht in den sinnlich wahrnehmbaren Bildern, sondern sie habe die Rätsel gotteswürdiger Anschauung in natürlichen und den Menschen entsprechenden Spiegeln abgebildet (ἀξιοθέου θεωρίας αἰνίγματα φυσικοῖς καὶ ἀνθρωποπρεπέσιν ἐσόπτροις εἰκονιζόμενα). Hier erinnert sich Dionysius an das paulinische Wort: βλέπομεν ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι (I Kor. 13, 12). Bedeutsamer ist für Dionysius ein anderes Bild, in dessen Ausschmückung und Ausdeutung er sich wieder offenkundig an Proklus anlehnt, nämlich das Bild vom Wachssiegel[1].

In Parm. V, 71 sqq. handelt nämlich Proklus von den Ideen und der Teilnahme an denselben. Er wolle, sagt er, das »Wie« der Teilnahme untersuchen, wie bei der Frage nach der Einigung und Scheidung der Ideen (ὡς ἐπὶ τῆς ἑνώσεως τῶν εἰδῶν καὶ διακρίσεως, darüber V, 44 sqq.). Zur Erklärung wird zuerst das Bild vom Spiegel herangezogen: ταῖς εἰς τὸ κάτοπτρον ἐμφάσεσιν ἐοίκασιν αἱ τῶν νοερῶν εἰδῶν μεθέξεις. Wie nämlich ein vor den Spiegel kommendes Antlitz sich in demselben abbildet, so strebt die ἐπιτηδειότης der Materie nach oben zum Demiurgen und wird von ihm mit Ideen erfüllt. Die μέθεξις gleicht aber auch τοῖς

[1] Beliebt ist dieses Bild namentlich bei Philo, de mund. opif. 1 (I, 2), 4 (I, 4), 6 (I, 5), 23 (I, 16); leg. alleg. I, 9 (I, 47), I, 32 (I, 64); quod det. pot. insid. 21 (I, 206) u. ö. Auch Plotin hat es Enn. III, 6, 9. IV, 9, 4.

τῶν σφραγίδων τύποις πρὸς τοὺς κηρούς, da auch die Ideen ἴχνος τι ἑαυτῶν καὶ τύπον geben. Es ist aber ein Unterschied unter den beiden Vergleichen, weil die Art und Weise der Abprägung verschieden ist, καθόσον τι ἐπιδείκνυσι πάθος περὶ τὴν ὑποδοχήν. Denn wenn sich ein Antlitz im Spiegel abbildet, so erleidet dabei der Spiegel nichts αἰσθητῶς, wie das Wachs es erleidet, wenn ein Siegel dareingedrückt wird. Wer also die Materie bei der Teilnahme an den Ideen für ἀπαθής erklärt, muss sie mit dem Spiegel vergleichen; wer ihr dabei ein πάσχειν zuschreibt, lässt die Ideen der Materie eingedrückt werden, wie das Siegel dem Wachse. Die einen haben die πρώτη ὕλη im Auge, die andern die σωματότης. Man darf aber nicht vergessen, betont Proklus, dass beides hinkende Vergleiche sind und uns keinen vollen Einblick in die Wahrheit gestatten. Der Siegelvergleich ist insofern unzutreffend, als das Siegel auch etwas vom Wachse annehmen kann, während bei den über alles erhabenen Ideen etwas Derartiges unmöglich ist, ὧν ἄχραντος ἡ οὐσία καὶ ἄδεκτος τοῦ ἀλλοτρίου παντός. Vorher schon heisst es: δεῖ τὰ εἴδη πάντων ἐξῃρῆσθαι καὶ μηδενὶ συμμίγνυσθαι τῶν ἄλλων.

Dionysius bespricht DN. c. 2 τὰ ἡνωμένα und διακεκριμένα in der Gottheit und den τρόπος τῆς θείας ἑνώσεως καὶ διακρίσεως (2, 4). Nach 2, 5 besteht die eine διάκρισις der Gottheit im Personenunterschied, eine zweite im πρόοδος der geschöpflichen Dinge aus Gott. Diesen letzteren gegenüber ist Gott ἀμέθεκτος und μετεχόμενος zugleich[1]. Das gilt von allen drei göttlichen Personen. Der ganzen Gottheit ist gemeinsam τὸ πᾶσαν αὐτὴν ὅλην ὑφ' ἑκάστου τῶν μετεχόντων μετ-

[1] Ein echt proklischer Gedanke, der sich durch die ganze Institutio theologica hindurchzieht, vergl. namentlich c. 99. 101. 166. 181 sqq. c. 101 heisst es: πάντων τῶν νοῦ μετεχόντων ἡγεῖται ὁ ἀμέθεκτος νοῦς καὶ τῶν τῆς ζωῆς ἡ ζωὴ καὶ τῶν τοῦ ὄντος τὸ ὄν. DN. 2, 5: αἱ οὐσιώσεις, αἱ ζωώσεις, αἱ σοφοποιήσεις . . . καθ' ἃς ἐκ τῶν μετοχῶν καὶ τῶν μετεχόντων ὑμνεῖται τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα.

ἔχεσθαι καὶ ὑπ' οὐδενὸς οὐδενὶ μέρει, ähnlich wie der Punkt in der Mitte des Kreises im Verhältnis zu allen im Kreise befindlichen Radien. Auch viele Abdrücke eines Siegels haben teil am Archetyp desselben und tragen dasselbe ganz in sich: μετέχει τῆς ἀρχετύπου σφραγῖδος καὶ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἐκτυπωμάτων ὅλης καὶ ταὐτῆς οὐδενὶ κατ' οὐδὲν μέρος. Nun heisst es gleich weiter, und hierin zeigt sich ganz deutlich der Einfluss des Proklus mit seinem Einwand gegen den Siegelvergleich: ὑπέρκειται δὲ καὶ τούτων ἡ τῆς παναιτίου θεότητος ἀμεθεξία, τῷ μήτε ἐπαφὴν αὐτῆς εἶναι, μήτε ἄλλην τινὰ πρὸς τὰ μετέχοντα συμμιγῆ κοινωνίαν. Dionysius denkt also auch an die Unzulänglichkeit des Vergleiches, zeigt sie aber bloss negativ an dem bei Gott nicht Zutreffenden. Wie wenn in dem Gesagten nicht schon die Entkräftung eines Einwandes läge, bringt er 2, 6 einen solchen mit der Wendung καίτοι φαίη τις. Der Einwand lautet: οὐκ ἔστιν ἡ σφραγὶς ἐν ὅλοις τοῖς ἐκμαγείοις ὅλη καὶ ταὐτή. Er löst sich dahin, dass nicht das Siegel daran die Schuld trägt, welches sich ja jedem als Ganzes und als dasselbe hingiebt, sondern ἡ τῶν μετεχόντων διαφορότης ἀνόμοια ποιεῖ τὰ ἀπομόργματα τῆς μιᾶς καὶ ὅλης καὶ ταὐτῆς ἀρχετυπίας. Wenn das Material weich und glatt ist, leicht aufnimmt, nicht spröde, widerstrebend und leicht fliessend ist, so ist der Abdruck rein, deutlich und dauernd. Fehlt aber eine Eigenschaft der genannten ἐπιτηδειότης, so liegt hierin die Ursache der schlechten Aufnahme des Urbildes, der Undeutlichkeit und Unbestimmtheit des Abdruckes und der anderen Mängel, ὅσα ἀνεπιτηδειότητι μετοχῆς γίνεται. Die Anwendung des Vergleiches auf das Verhältnis des Geschöpflichen zur Gottheit überlässt Dionysius dem Leser.

§ 30.

Trunkenheit und Schlaf.

Dass es üblich war, den Zustand des Enthusiasmus und der mystischen Ekstase mit der Trunkenheit zu vergleichen,

haben wir oben (S. 141) gesehen. Dionysius selbst hat diesen Vergleich nicht, wie er auch das μαίνεσθαι nicht nur nicht annimmt, sondern ausdrücklich zurückweist (S. 172).

Dagegen erörtert er Ep. 9, 5 die Frage, in welchem Sinne Gott in der heiligen Schrift trunken genannt werde. Er hat Ps. 77, 65 im Auge: excitatus est tanquam dormiens, tanquam potens crapulatus a vino. Diese Trunkenheit, sagt er, ist bei Gott nicht κατὰ χεῖρον zu verstehen, wie bei den Menschen, als unmässige Anfüllung und Beraubung des Sinnes und Geistes, sondern κατὰ τὸ κρεῖττον, nämlich παρὰ τὴν ὑπερπλήρη κατ᾽ αἰτίαν προοῦσαν ἐν αὐτῷ πάντων τῶν ἀγαθῶν ἀμετρίαν. Auch die durch die Trunkenheit verursachte ἔκστασις τοῦ φρονεῖν bedeutet die ὑπεροχὴ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ νόησιν, καθ᾽ ἣν ἐξήρηται τοῦ νοεῖν ὑπὲρ τὸ νοεῖν ὢν καὶ ὑπὲρ τὸ νοεῖσθαι καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι.

Einen solchen Zustand vindiciert auch Proklus dem göttlichen νοῦς und deutet ihn allegorisch. In Parm. VI, 13 findet er nämlich die μία ἀρχὴ τῆς γνώσεως im ἕν, dem göttlichen νοῦς. Dieses ἕν ist ἐπέκεινα τῆς νοερᾶς οὐσίας καὶ συνεκτικὸν αὐτῆς, darum ist dies Eine Gott und Nus. Als νοερὰ οὐσία besitzt der göttliche Nus Selbsterkenntnis, aber als darüber hinausgehend, als ἄνθος τοῦ νοῦ καὶ ὑπερούσιος ἑνάς, als trunken vom Nektar erzeugt er alle Erkenntnis: μεθύουσα δέ, ὥς τίς φησι, τῷ νέκταρι καὶ ὅλην γεννῶσα τὴν γνῶσιν (vergl. VI, 52)[1]. Wie man sieht, sind die Grundgedanken bei Pr. und D. dieselben: beide finden in der Trunkenheit das Hinausgehen Gottes über das Denken und Sein und seine höchste Ursächlichkeit symbolisiert. Vergl. dazu die apophatische Theologie oben S. 208 f.

In demselben Psalmverse ist von Gott auch Schlafen und Erwachen ausgesagt (ebenso Ps. 43, 23). Dionysius giebt ihm Ep. 9, 6 folgende allegorische Deutung: θεῖον ὕπνον εἶναι τὸ ἐξῃρημένον τοῦ θεοῦ καὶ ἀκοινώνητον ἀπὸ

---

[1] Anders noch bei Plotin Enn. VI, 7, 30.

τῶν προνοουμένων, ἐγρήγορσιν δὲ τὴν εἰς τὸ προνοεῖν αὐτοῦ τῶν παιδείας ἢ σωτηρίας δεομένων προσοχήν.

Seine Vorlage ist auch hier Proklus. Derselbe erklärt in Polit. p. 386 sqq. den bekannten Vorgang der Διὸς ἀπάτη bei Homer (Il. Ξ) allegorisch, dabei p. 387 auch das Schlafen und Erwachen des Zeus: τῆς μὲν ἐγρηγόρσεως τὴν εἰς τὸν κόσμον πρόνοιαν τῶν θεῶν δηλούσης, τοῦ δὲ ὕπνου τὴν χωριστὴν ἁπάντων τῶν καταδεεστέρων ζωήν, καὶ τὸ τῶν θεῶν ὁμοῦ καὶ προνοούντων τοῦ παντὸς καὶ ἐν ἑαυτοῖς ἱδρυμένων. Vergl. dazu, was oben S. 79 ff. über die Vorsehung gesagt wurde. Es sei noch bemerkt, dass Porphyr in seinen Quaestiones Homericae, soweit ersichtlich, diese Allegorie nicht hat. Proklus sagt auch in Parm. VI, 231, man müsse es dulden, dass die Theologen τὴν ἄγρυπνον τῶν θείων ἐνέργειαν τὴν χωριστὴν ἀπὸ τῶν προνοουμένων Schlaf nennen.

§ 31.

Zeit und Ewigkeit.

Im Anschluss an die Bemerkung Parm. 141 A, dass das ἕν nicht ἐν χρόνῳ sein könne, sagt Proklus in Parm. VI, 229 sq., es sei interessant zu untersuchen, warum Plato das πρῶτον nicht als αἰῶνος ἐπέκεινα bezeichne, sondern χρόνου μόνον. Es hindert doch nichts, dass das, was vor aller Zeit da ist, auch ewig ist: πᾶν γὰρ τὸ αἰώνιον ἅμα τῷ ἔστιν ὑφέστηκεν, εἴπερ τὸ ἀεὶ εἶναι προσήκει τοῖς αἰωνίοις. Es wird dann erklärt, warum Plato bloss von χρόνος rede und nicht auch von αἰών, obwohl beide μέτρα sind, letzteres ἐν τοῖς οὖσιν, ersteres ἐν τοῖς γιγνομένοις. Das πρῶτον ist ὑπὲρ πάντα τὰ μέτρα ταῦτα, indem es das μέτρον πάντων τῶν αἰώνων καὶ τῶν χρόνων ist. Man könnte das Eine auch χρόνος heissen, wie ja die Pythagoreer dasselbe καιρὸς nennen und Orpheus das πρώτιστον auch χρόνος heisst. Das Ewige steht über dem Zeitlichen, das Erste und Eine muss auch die Ursache vom Ewigen sein. Der Theologe gebraucht χρόνος in bewundernswerter Analogie; weil er γενέσεις τῶν ἀγεννήτων

μυστικὰς berichtet, gebraucht er συμβολικῶς die Zeit: ὅπου γὰρ γενέσεις, ἐκεῖ καὶ χρόνος. Man muss, schliesst er, gestatten, dass man bei Unzeitlichem und Ungewordenem von Zeit und Werden redet und dass Plato τὸν συνεγνωσμένον χρόνον vom Einen negiert.

So erörtert auch Dionysius DN. 10, 3, was Zeit und Ewigkeit im Sprachgebrauche der Schrift bedeutet. Häufig bezeichnet die Schrift etwas sehr Altes als ewig oder τὴν ὅλην τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου παράτασιν als Ewigkeit, sofern es ja Eigentümlichkeit der Ewigkeit ist, τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ τὸ καθόλου τὸ εἶναι μετρεῖν. Zeit nenne man τὸν ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ καὶ ἀλλοιώσει. Ja, in der Schrift sei manchmal von einer zeitlichen Ewigkeit und ewigen Zeit die Rede, wiewohl für die Regel τὰ ὄντα τῷ αἰῶνι und τὰ ἐν γενέσει τῷ χρόνῳ geoffenbart werde. Wenn also vom Zeitlichen und Ewigen gesprochen werde, so müsse man dies κατὰ τοὺς συνεγνωσμένους τρόπους verstehen. Gott kann man als Zeit und als Ewigkeit feiern, ὡς χρόνου παντὸς καὶ αἰῶνος αἴτιον und als παλαιὸν ἡμερῶν, ὡς πρὸ χρόνου καὶ ὑπὲρ χρόνον καὶ ἀλλοιοῦντα καιροὺς καὶ χρόνους. Vergl. auch noch Proklus JTh. c. 55: διττὴ ἦν ἡ ἀϊδιότης, αἰώνιος μὲν ἄλλη, κατὰ χρόνον δὲ ἄλλη . . ἡ μὲν ἠθροισμένον ἔχουσα τὸ εἶναι καὶ ὁμοῦ πᾶν, ἡ δὲ ἐκχυθεῖσα καὶ ἐξαπλωθεῖσα κατὰ τὴν χρονικὴν παράτασιν. Im Exposé Plotins περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου Enn. III, 7 wird man derartige Gedanken vergebens suchen.

§ 32.

Kuss und Freude.

EH. V, 3, 6 giebt Dionysius dem bei den heiligen Weihen üblichen Kusse seine mystische Deutung: ὁ πρὸς τῷ τέλει τῆς ἱερατικῆς τελειώσεως ἀσπασμὸς ἱερὰν ἔμφασιν ἔχει. Der Hierarch, welcher die Weihe vorgenommen, und alle den priesterlichen Ordnungen angehörigen Anwesenden küssen τετελεσμένον. Denn wenn ein νοῦς ἱερὸς durch priesterliche

Kräfte und Vollmachten, durch göttliche Berufung und Heiligung zur priesterlichen Vollendung gelangt ist, so ist er den gleichgestellten und heiligsten Ordnungen liebenswert, da er, zur gottähnlichen Schönheit aufgeführt, die gleichgestalteten Geister liebt und von ihnen wieder geliebt wird, ἔνθεν ὁ πρὸς ἀλλήλους ἱερατικὸς ἀσπασμὸς ἱερουργεῖται, τὴν τῶν ὁμοειδῶν νοῶν ἱερὰν κοινωνίαν ὑποδηλῶν καὶ τὴν ἐπ' ἀλλήλοις ἐραστὴν εὐφροσύνην. Auch der bei der Mönchsweihe übliche Kuss bedeutet nach EH. VI, 3, 4 τὴν ἱερὰν τῶν θεοειδῶν κοινωνίαν, ἀγαπητικῶς ἐν εὐφροσύνῃ θείᾳ συνηδομένων ἀλλήλοις[1].

Selbst hierin lehnt sich Dionysius an Proklus an. Parm. 127 A wird nämlich von Plato geschildert, wie Antiphon den zu ihm kommenden früheren Bekannten wieder erkennt und mit einem Kusse begrüsst (ἠσπάζετο). Proklus deutet den Vorgang wieder allegorisch (in Parm. IV, 81). Die frühere Bekanntschaft bedeutet τὴν ἀτελῆ μέθεξιν, die Erneuerung derselben und das Wiedererkennen τὴν τελείαν, und endlich der ἀσπασμὸς τελευταῖος ist ἕνωσιν καὶ συναφὴν ἀδιαίρετον ἐνδεικνύμενος καὶ κοινωνίαν τῆς θείας εὐφροσύνης. So erhalten die Seelen, fährt Proklus weiter, vor den grossen Weihen die kleinen und vor den vollkommenen die unvollkommenen und nach all dem werden sie mit dem wahrhaft Vollkommenen verbunden.

Verwandt mit der εὐφροσύνη ist die ῥᾳστώνη. Dionysius erklärt uns CH. 15, 9 die Freude der himmlischen Ordnungen. Diese sind natürlich unempfindlich gegenüber der καθ' ἡμᾶς ἐμπαθοῦς ἡδονῆς. Und doch heisst es Luk. 15, 10, dass sie sich über das Wiederfinden der Verlorenen freuen. Die dionysische Erklärung dieser Freude stimmt nun mit der allegorischen Deutung, welche Proklus in Polit. p. 384 dem durch den hinkenden Hephäst im Göttersaale hervorgerufenen Gelächter (Il. A 599 f.) giebt, merkwürdig überein:

---

[1] Maximus Confessor findet im πνευματικὸς ἀσπασμὸς der Liturgie angedeutet die im Himmel eintretende ὁμόνοιάν τε καὶ ὁμογνωμοσύνην καὶ ταυτότητα λογικὴν (Mystag. c. 17 Migne 91, 696 A). Vergl. S. 169.

proklischer Färbung wiedergiebt. Auch seine Beziehungen zum Mysterienwesen sind durch die neuplatonische Litteratur und speziell durch Proklus vermittelt. Er steht in keiner Verbindung mit den Mysterien als Kultanstalten, sondern er entnimmt ihre Terminologie der Litteratur, in der sie sich längst eingebürgert hatte. Dass auch die Schriften eines Philo und die hermetische Litteratur nicht spurlos an ihm vorübergezogen, dürfte der Gang der Untersuchung ebenfalls gezeigt haben.

Dionysius gesteht selber, dass er beim Hellenismus reiche Anleihe gemacht und lässt auch den Zweck durchblicken, den er dabei verfolgte. Das und nichts anderes ist nämlich Ep. 7, 2 ausgesprochen. Er befasst sich in diesem Briefe mit dem, sagen wir nun ruhig, fingierten Vorwurf des Sophisten Apollophanes, der ihn einen Vatermörder nennt, ὡς τοῖς Ἑλλήνων ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας οὐχ ὁσίως χρωμένῳ[1]. Dieser Vorwurf will besagen, dass Dionysius hellenische Weisheit gegen den Hellenismus, konkret die neuplatonische Philosophie gegen den Neuplatonismus benütze. Beachtenswert ist, wie Dionysius diesem Einwande begegnet. Er zieht nämlich die Thatsache selbst nicht eigentlich in Abrede, sondern er weicht aus mit der Wendung, man könne mit mehr Recht (ἀληθέστερον) sagen, ὡς Ἕλληνες τοῖς θείοις οὐχ ὁσίως ἐπὶ τὰ θεῖα χρῶνται, διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ τὸ θεῖον ἐκβάλλειν πειρώμενοι σέβας. Dies kann ausdrücken, dass die Hellenen, und Apollophanes speziell, mit der von Gott ihnen verliehenen Weisheit, mit ihrem von Gott stammenden Scharfsinne, sich gegen Gott wenden oder aber, dass sie von Gott kommende Wahrheiten gegen Gott, die göttliche Offenbarung gegen die wahre, christliche Gottesverehrung ausnützen. Sei dem wie ihm wolle, in dem fingierten Vorwurfe liegt das Geständnis,

---

[1] Vergl. den Tadel Philos vita Moys. III, 27 (II, 167): οἱ λογοθῆραι καὶ σοφισταὶ πιπράσκοντες ὡς ἄλλο τι τῶν ὠνίων ἐπ' ἀγορᾶς δόγματα καὶ λόγους, οἱ φιλοσοφίᾳ κατὰ φιλοσοφίας — ὦ γῆ καὶ ἥλιε! — χρώμενοι δι' αἰῶνος οὐκ ἐρυθριῶσιν.

dass Dionysius den Hellenismus in seinen Dienst zog und ihn gegen den Hellenismus ins Feld führte. Das geschieht nun nicht etwa in beständiger leidenschaftlicher Polemik gegen die heidnische Philosophie, sondern nach dem von Dionysius Ep. 7, 1 ausgesprochenen Grundsatz, dass eine gute These die beste Antithese ist. Um die heidnische Philosophie mit Erfolg zu bekämpfen, entnimmt er ihr selber die Waffen, und um dem neuplatonischen System, welches in Proklus einen für die Kirche geradezu gefährlichen Verteidiger erhalten hatte[1], Konkurrenz zu machen, stellt er ihm das christliche System gegenüber, welches an strikter Dreiteilung, an göttlicher Transcendenz und Supereminenz, an Lichtströmen, die das All durchfluten, an Verachtung des Materiellen, an Streben nach Rückkehr von geteilter Vielheit zur Ungeteiltheit und Einheit, nach Reinigung, Erleuchtung und Einigung mit Gott, nach mystischem Schauen und nach Ekstase, an Askese und Weltflucht, endlich an Vergottung, sowie an theurgischer Begründung und Auswertung des Ganzen hinter seinem Gegner nicht zurückbleiben darf. Der Zauberstab der Allegorese thut hier wie dort seine Wirkung. »Im Auslegen seid frisch und munter; legt ihr's nicht aus, so legt was unter!«

Der ganze Plan unserer Darlegungen brachte es mit sich, dass mehr die Coincidenzen als die Divergenzen betont wurden[2]. Es galt ja den Nachweis zu liefern, dass Dionysius ohne Proklus schlechterdings nicht verständlich ist. Dies war aber das Resultat nicht vorgefasster Meinung, sondern unbefangener Untersuchung. Hat sich dabei auch gezeigt, dass Dionysius es nicht verschmähte, Proklus zum teil wörtlich und manchmal nicht ganz geschickt auszuschreiben, so wäre es doch ganz verfehlt, in ihm einen gewissenlosen

[1] Vergl. Hertzberg, Der Untergang des Hellenismus und die Universität Athen. 1875 S. 528.

[2] Über den prinzipiellen Unterschied siehe Huber, Die Philosophie der Kirchenväter 1859 S. 337—341.

Plagiator und geistlosen Abschreiber zu sehen. Vom litterarischen Eigentum hatte man eben damals nicht den scharfen Begriff wie heute, und dem dionysischen Systeme, welches den Versuch macht, christliche Dogmen in neuplatonische Formen zu fassen, christliche Glaubenswahrheiten und neuplatonische Theoreme zu amalgamieren, welche die Sprache des Neuplatonikers redet, auch wo der Gedanke biblisch ist, um so Hellenismus und Christentum in höherer Einheit zu verbinden, kann man die Anerkennung der Grossartigkeit nicht versagen.

Waren auch manche Gedanken des Vaters der Mystik durch frühere Väter vorbereitet, so steht er doch mit seinem Systeme einzigartig da. Er weiss selber, dass er etwas noch nicht Dagewesenes der christlichen Welt bietet, darum verbirgt er seine Zeit und seine Persönlichkeit und lässt seine Schriften unter der klingenden Namentrias Paulus-Hierotheus-Dionysius als Denkmale apostolischer Zeit in die Welt hinausgehen. Ähnlich hatten es die Neuplatoniker und Neupythagoreer und die Verfasser der hermetischen Schriften auch gemacht.

Wer dieser geheimnisvolle Mann und was er gewesen, ob Bischof, ob Mönch, ob beides zugleich — auf diese Fragen scheint die Sphinx die Antwort für immer verweigern zu wollen[1]. Der Fiktion nach will er Hierarch sein und wahrscheinlich ist er in der That Bischof gewesen, und zwar ein Bischof, der eine sehr hohe Anschauung von Würde, Amt und Aufgabe des Bischofes hatte. Das zeigt die ganze Stellung und Funktion, welche er dem Hierarchen in seinem Systeme zuweist. Ein Ideal repräsentiert ihm aber auch das Mönchtum, in welchem ihm die Rückkehr aus der Viel-

[1] Der Vorschlag, welchen neuerdings Krüger in der Byz. Zeitschr. VIII (1899) 302—305 gemacht hat, berechtigt, wie er selber fühlt, zu keinem Taufschmaus. Ebendaselbst setzt sich Stiglmayr S. 263—301 mit Dräseke wegen der von diesem in die Dionysius-Frage hereingeworfenen Streitschrift des Prokopius von Gaza gegen den Neuplatoniker Proklus siegreich auseinander.

heit zur Einheit verkörpert erscheint. Gegenüber ihrer Rivalität mit dem hierarchischen Priestertume aber weist er die Mönche energisch in die ihnen gezogenen Schranken.

Was die Heimat unserer Schriften betrifft, so hat man bisher zwar fast durchweg an Ägypten gedacht und manches weist in der That dahin; doch scheinen mir die von Stiglmayr vorgebrachten, für Syrien sprechenden Indicien[1] den Ausschlag zu geben. Syrien, das Land eines Pseudo-Klemens und Pseudo-Ignatius[2], ist demnach höchstwahrscheinlich auch die Heimat unseres Pseudo-Dionysius.

Bezüglich der Zeit sollte man sich endlich verständigen[3]. Proklus starb 485, und es ist mehr als unwahrscheinlich, dass unser Mystiker seine Schriften zu Lebzeiten des athenischen Schulhauptes hinaussandte. Citiert werden die Dionysiaca zuerst von Andreas von Cäsarea (oben S. 6) in den Jahren 515—520[4]. An der Wende des fünften, bezw. im Anfang des sechsten Jahrhunderts hat also Pseudo-Dionysius Areopagita geschrieben.

Es geht auch nicht an, unter den dionysischen Schriften zu scheiden und eine zweite Redaktion mit apostolischer Maskierung anzunehmen[5]. Diese Hypothese wurde lediglich

[1] Feldkircher Programm 1895 S. 63 u. a.

[2] Funk, Die apostolischen Konstitutionen 1891 S. 316.

[3] Es sei noch bemerkt, dass auch Harnack, der früher alles in dieser Frage bei einem non liquet gelassen, nunmehr unsere Datierung angenommen hat, Dogmengeschichte 3. A. 1898 S. 225 f. (Grundriss der theologischen Wissenschaften IV, 3). Damit wird die an sich schon unberechtigte Berufung Dräsekes vollends hinfällig, vergl. Krüger im Theol. Jahresber. XVII. (1897) 218 ff. Auch in der 3. Auflage der RE. f. prot. Theol. und Kirche ist jetzt durch Bonwetsch (IV, 687 ff.) unsere Beweisführung acceptiert, während Möller durch seinen Artikel in der 2. Auflage der Hipler-Dräseke'schen Hypothese in den Kreisen der protestantischen Theologen die weiteste Verbreitung verschafft hatte.

[4] Wenn übrigens Baumstark, auf dessen Lucubrationes Syro-Graecae 1894 ich inzwischen durch eine Notiz Merkles in der Röm. Qu.-Schr.

[5] Vergl. Röm. Qu.-Schr. 1898 S. 363. Wie ich aus der Revue internationale de Théologie VII (1899) 867—873 noch ersehe, hält Langen an seiner Teilungshypothese fest. Seine Argumente erledigen sich aber durch vorliegende Schrift.

als Stütze einer anderen Hypothese erfunden und fällt mit ihr in die Grube. Sie konnte sich auch nie auf ein handschriftliches oder ein sonstiges Zeugnis berufen. Angesichts der Thatsache, dass die Proklusbenützung durch das ganze corpus der dionysischen Schriften sich hindurchzieht, dass dieselben ein an Proklus sich anlehnendes, straff-einheitliches System repräsentieren und bei ihrem Auftauchen sofort auch als Werke des Schülers Pauli vom Areopage gelten, wird die noch von Zöckler[1] kürzlich berührte schwache Möglichkeit, dass »die Durchführung einer Teilungshypothese gelänge«, zur völligen Unmöglichkeit.

1897 S. 255 f. aufmerksam geworden bin, mit seiner S. 380 ausgesprochenen Vermutung, dass die theologischen Schriften des Sergius von Resaina († 536) in seine Jugendzeit fallen, Recht hat, so ist dieser der älteste Zeuge für die dionysischen Schriften.

[1] Jahresber. d. Geschichtswissensch. 18. Jahrg. 1895. IV, 90. Im Übrigen stimmt Zöckler Stiglmayr und mir zu.

Personen- und Sachregister.

Die Namen des Dionysius und Proklus, welche sich durch das Ganze hindurchziehen, sind nicht angegeben.

J.

I.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

W.

Z.

Griechisches Wortregister.

Dieses Register enthält die für die Untersuchung markanteren griechischen Termini.

P.

Σ.

Τ.

Druckfehler.

S. 3 Z. 7 v. u. lies: Anklang.
„ 8 Z. 1 der Anm. lies: Thomas v. Aquin,
„ 9 Z. 3 v. u. lies: verfasste.
„ 44 Z. 10 v. u. lies: κρυφίας.
„ 46 Z. 15 v. o lies: μὲν.
„ 47 Z. 5 v. o. lies: ἐφυμνεῖν.
„ 50 Z. 1 v. o. lies: Prädicirung und: als.
„ 66 Z. 8 v. o. lies: τῆς, Z. 15 v. o. liess: καὶ
„ 69 Z. 11 v. o. lies: κινοῦσαν.
„ 89 Z. 3 der Anm lies: κριτῆς.
„ 100 Z. 1 v o. lies: βαπτιστής.
„ 105 Z. 6 v. o. lies: αὐτόν.
„ 120 Z. 1 v. o. lies: ἄφραστον, Z. 10 lies: ἅπερ, Z. 11: ἄφθεγκτα, Z. 13: ἀοριστίαν, Z. 16: ἄγνωστος, Z. 18: ἀγνώστον, Z. 1 v. u. lies: τὸ.
„ 121 Z. 8 v. o. lies: ἀληθές.
„ 128 Z. 3 v. u. lies: ἄφθεγκτον.
„ 130 Z. 6 v. u. lies: πρεπούσῃ.
„ 141 Z. 8 der Anm. lies: Quellenstudien.
„ 148 Z. 2 v u. lies: ἐπαιρόμενον.
„ 157 Z. 8 v. o. lies: κρείττονα, Z 4 lies: ἐνεργείας.
„ 169 Z. 7 v. u. lies: ist.
„ 172 Z. 17 v. o. lies: desavouiert.
„ 179 Z. 2 v. o. lies: τῆς.
„ 187 Z. 15 v. o. lies: ὅλη.
„ 204 Z. 2 der Anm. lies: Ägypter.

Forschungen

zur

Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte.

Erster Band.

4. Heft.

Forschungen

zur

Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Dr. A. Ehrhard
o. ö. Professor der Kirchengeschichte an der k. k. Universität zu Wien

und

Dr. J. P. Kirsch
o. ö. Professor der Patrologie und christlichen Archäologie an der Universität zu Freiburg (Schweiz).

Erster Band.

Viertes Heft:

Dr. Karl Künstle,

Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Tractate zur Bekämpfung des Priscillianismus und westgothischen Arianismus aus dem VI. Jahrhundert.

Mainz,

Verlag von Franz Kirchheim.

1900.

Eine
Bibliothek der Symbole

und

Theologischer Tractate

zur

Bekämpfung des Priscillianismus und westgothischen Arianismus aus dem VI. Jahrhundert.

Ein Beitrag

zur Geschichte der theologischen Litteratur in Spanien.

Von

Dr. Karl Künstle,

a. o. Professor an der Universität Freiburg i. Br.



Mainz,

Verlag von Franz Kirchheim.

1900.

Imprimi permittitur.

Moguntiae, die 1. Julii 1900.

Dr. J. B. Holzammer,
Cons. eccl. et Can. cap. cath. Mogunt.

Mainzer Verlagsanstalt und Druckerei A.-G

Vorrede.

Gegenstand vorliegender Untersuchung bildet der jetzt in der Hof- und Landesbibliothek zu Karlsruhe befindliche Codex Augiensis XVIII, membr. fol. 2 col. foliorum 90, saec. IX.

Was mich bestimmte, denselben in dieser ausführlichen Weise zu untersuchen, ist zunächst die reiche Sammlung von Symbolen nebst Erklärungen dazu, wie sie sich sonst nirgends erhalten hat. Dazu kommt ein Corpus von antiarianischen und antipriscillianistischen Tractaten, die einen Ueberlieferungsstand aus dem Ende des sechsten Jahrhunderts erkennen lassen. Als Heimath dieser Sammlung hat sich im Verlaufe der Untersuchung immer deutlicher Spanien herausgestellt. Dieser Umstand hat mich alsdann veranlasst, nachzuforschen, ob nicht auch die einzelnen Theile der Sammlung, die vielfach pseudonym überliefert sind, spanischen Autoren des fünften und sechsten Jahrhunderts angehören. Ich bin hier, wie ich glaube, zu wichtigen Resultaten gelangt, und eine Reihe von theologischen Texten, für deren Bestimmung bisher der sichere Boden fehlte, erwiesen sich als Erzeugnisse spanischer Autoren. Für die Annahme der spanischen Provenienz mancher Texte, die im

folgenden zur Behandlung kommen, bestimmte mich vielfach die Thatsache der Ueberlieferung in dieser spanischen Sammlung. Vielleicht bin ich in diesem Punkte manchem Kritiker zu weit gegangen. Aber ich bin der Meinung, dass, wie die Kenntniss des Fundortes einer Inschrift vielfach erst den rechten Werth verleiht, so auch die genaue Beobachtung der Gruppierung und der gesammten Umgebung, in der ein anonymer oder pseudonymer theologischer Tractat auftritt, für seine Bestimmung von Wichtigkeit ist. Allerdings muss man wohl unterscheiden zwischen den frühchristlichen theologischen Handschriften und den mittelalterlichen. Zu der ersten Klasse rechne ich die Codices bis etwa zum Jahre 1000 und zu der zweiten jene vom Beginne der Scholastik an. Es verhält sich nämlich mit der Ueberlieferung der theologischen Litteratur genau so, wie mit der christlichen Kunst. Wie man vom siebenten bis zum zehnten Jahrhundert keine originellen Kunstformen zu schaffen imstande war, sondern immer wieder die altchristlichen Gebilde reproducierte und copierte, so hat man auch die theologische Litteratur immer wieder so überliefert, wie sie das sechste Jahrhundert abgeschlossen hatte. Ja der Zeit von 630—780 fehlte sogar die Fähigkeit, etwas Namhaftes zu reproducieren.

In der Karolingerzeit dagegen hat man mit grossem Eifer den Kirchenbau gepflegt; aber es ist im wesentlichen immer wieder die altchristliche Basilika, die man schuf. In derselben Zeit hat man mit unermüdlichem Eifer theologische Handschriften abgeschrieben; aber es sind vielfach die theologischen Sammelwerke aus viel früherer Zeit, die man der Nachwelt überlieferte. Vielleicht fügte man am Schlusse Partieen aus Isidor oder Alkuin bei, liess aber im übrigen die Texte in der Gruppierung, wie sie sich aus dem sechsten Jahrhundert erhalten hatten.

Eine neue Form wie im Betrieb der theologischen

Wissenschaft, so auch in der Ueberlieferung der theologischen Litteratur datiert vom Beginn der Scholastik. Von dieser Zeit an entstehen die grossen Miscellancodices, worin hauptsächlich jene patristischen Texte ausgewählt sind, die für das Studium der Dogmatik von Bedeutung waren. Diese tragen gewissermassen ein internationales Gepräge an sich, während die frühchristlichen Codices in vielen Fällen noch deutlich erkennen lassen, ob ihre erste Anlage in Italien oder in Afrika, in Spanien oder Gallien erfolgte. Diese Thatsache ist meines Erachtens zur Bestimmung der vielen pseudonymen Tractate, wie sie insbesondere im sechsten Jahrhundert auftreten, von Wichtigkeit. Eine genaue Beobachtung der ältesten Manuscripte aus St. Gallen, Einsiedeln, Bobbio und Reichenau hat mich zur Aufstellung dieser Grundsätze geführt. Das unversehrteste Beispiel von Handschriften dieser Art ist Codex Aug. XVIII, den wahrscheinlich schon Pirmin, der Gründer von Reichenau, hierhin mitgebracht hatte; ich schliesse dies daraus, dass sich in seinem Scarapsus das Apostolicum genau in derselben Form findet, wie wir sie sonst nur aus unserem Augiensis kennen. Darnach dürfen wir in Augiensis XVIII den eigentlichen Grundstock der einst so berühmten Reichenauer Klosterbibliothek ansehen; jedenfalls ist er seinem Inhalte nach ein wahres Kleinod, wie unsere Untersuchung zegien wird.

Die Sammlung von Vaterunsererklärungen, die auf fol. 1—13 r unserer Handschrift stehen, werde ich demnächst besonders behandeln; auch die Regulae definitionum des spanischen Bischofs Syagrius gedenke ich separat zu edieren. Die Sententiae sanctorum, die ich unter Nr. 5. der Texte abdrucken lasse, habe ich der Uebersicht halber in Kapitel abgetheilt. In manchen Punkten bedarf dieser Text noch der Korrectur an der Hand anderer Ueberlieferungen, deren mir aber bis jetzt keine

bekannt geworden ist. Offenbare Lesefehler des Abschreibers habe ich meist stillschweigend verbessert.

Der Verwaltung der Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe spreche ich für die bereitwillige Ueberlassung der Handschrift meinen verbindlichsten Dank aus.

Freiburg i. Br., 30. Juni 1900.

Karl Künstle.

Inhalts-Verzeichniss.

I.

Einleitung.

„Liber in maiori folio insignis, in quo habentur omnes patrum expositiones in orationem dominicam atque etiam variae fidei confessiones." Mit diesen Worten beschreibt Mabillon, Iter germanicum, Hamburg 1717 p. 92, die Handschrift, die den Gegenstand unserer Untersuchung bildet. Sie erschien ihm als kostbarster Schatz der grossen Klosterbibliothek in Reichenau; darum erwähnt er sie an erster Stelle. Aber auch in unserer Zeit ist sie nicht unbemerkt geblieben. So oft C. P. Caspari († 11. April 1892), der verdiente Bahnbrecher auf dem Gebiete der Symbolforschung, nach Karlsruhe, wo sich jetzt unser Codex mit der Signatur Aug. XVIII befindet, kam, liess er sich dieses Manuscript vorlegen. Aus ihm hat er einen seiner werthvollsten Funde, die Exhortatio sancti Ambrosii ad neophytos, in ihrer ursprünglichen Form entnommen. Was er bei dieser Gelegenheit über den Gesammtinhalt dieser Handschrift verlauten liess, hat die Aufmerksamkeit der Fachgenossen erregt.

Kattenbusch, Das apostolische Symbol, seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte. I. Band, die Grundgestalt des Taufsymbols, Leipzig 1894, schreibt S. 209, Anmerkung 14: Wie es scheint, hat Caspari noch immer nicht alle von ihm gefundenen Texte ediert. „Alte etc. Quellen",

186, Anm. 1 bemerkt er, dass Cod. Augiensis XVIII in Karlsruhe, dem er die „exhort. s. Ambrosii“ entnimmt, „eine reiche Sammlung von Symbolen, Auslegungen des Taufsymbols und Tractaten de fide et trinitate“ enthalte. Ich sehe nicht, wie weit er von derselben bereits Gebrauch gemacht hat, resp. dass er irgendwo mitgetheilt habe, wie weit es sich darin um neue oder bereits bekannte und benutzte, hier eben nur in einer weiteren Handschrift gegebene Dokumente handele.

Auffallender Weise hat sich Caspari in der Altersbestimmung des Augiensis XVIII getäuscht, wenn er ihn in das zehnte Jahrhundert verlegt [1]). Auch Krieg, der im Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für das Jahr 1884, S. 48, eine kurze Beschreibung unseres Codex giebt, datiert ihn so, ebenso Wasserschleben, Irische Canonensammlung, Leipzig 1885, p. XXXIV. Wir sind aber über seine Entstehung und ursprünglichen Inhalt vorzüglich unterrichtet. Neugart, Episcopatus Constantiensis I, 1, p. 536—552, hat eine Reihe von Bibliothekskatalogen des Klosters Reichenau veröffentlicht, die, obwohl aus einer secundären Quelle, nämlich der Chronik des Gallus Oheim, stammend, durchaus zuverlässig sind. Dieselben sind einer jetzt verlorenen Quelle des neunten Jahrhunderts entnommen und verzeichnen Bücher, die wir zum Theil heute noch besitzen. Das erste Inventar ist im achten Jahr der Regierung Ludwigs des Frommen gemacht und gibt die Handschriften nach Autoren geordnet; am Schlusse erscheinen die Sammelwerke, wie Canonensammlungen, Homiliarien, Passionarien etc. Das zweite Inventar enthält die Bücher, die unter Abt Erlebald 823—838 geschrieben wurden. Sogar über solche Bücher, die im Privatbesitz einzelner Mönche waren, wie Psalterien, Messbücher, wird gewissenhaft berichtet.

---

1) Alte und neue Quellen, S. 186.

Ein drittes Inventar berichtet von den Handschriften, die unter Ruadhelm, dem Nachfolger Erlebalds, geschrieben wurden.

Daran schliesst sich ein weiterer Katalog mit der Ueberschrift: Incipit brevis librorum, quos ego Reginbertus indignus monachus atque scriba in insula coenobii vocabulo Sindleozes Auua sub dominatu Waldonis, Heitonis, Erlebaldi et Ruadhelmi abbatum eorum permissu de meo gradu scripsi aut scribere feci vel donatione amicorum suscepi. Im Ganzen werden hier 42 meist sehr inhaltreiche Handschriften verzeichnet. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I[6], S. 276, hat bereits die Bedeutung dieses berühmtenBib liothekars, der von den Zeiten des Abtes Waldo (784—806) bis zu seinem im Jahre 846 erfolgten Tode eine reiche wissenschaftliche Thätigkeit entfaltete und auch seine Genossen zu litterarischen Arbeiten anspornte, gewürdigt.

Mone, Quellensammlung I, S. 232, hat zuerst auf einen eigenhändigen Eintrag Reginberts aufmerksam gemacht, der sich in Cod. Aug. CIX findet und also lautet: Hunc codicem ego Reginbertus scriptor, servorum dei servus, cum permissu et voluntate seniorum ad servitium dei et sanctae Mariae ceterorumque sanctorum, quibus in Auua servitur, meo studio ac labore confeci. Daraus kennen wir die überaus schönen Schriftzüge Reginberts; dieselben sind so charakteristisch, dass beim Durchblättern der Reichenauer Manuscripte, die sich aus dem neunten Jahrhundert erhalten haben, jedermann sofort erkennt, was von Reginbert stammt. So ist es denn auch gewiss, dass unser Augiensis XVIII mit Ausnahme von nur wenigen Columnen von ihm selbst geschrieben ist.

Wenn dem aber so ist, so muss er sich auch in jenem Katalog verzeichnet finden, wo Reginbert die Handschriften aufführt, die er selbst schrieb. Das ist in der That auch der Fall; sie wird sogar an erster Stelle genannt und so ausführlich beschrieben, wie keine der übrigen:

Inprimis liber unus praegrandis, in quo continentur super orationem dominicam nonnullorum catholicorum explanationes. Deinde super Symbolum apostolorum quam plurimorum orthodoxorum tractationes cum caeteris de fide tractantibus diverso modo explanationibus. Et expositio de missa et de ordine ecclesiastico missae, et de ordinibus ecclesiasticis, et de ratione sacramenti baptismatis. Deinde diversi canones, id est Graeciae, Africae, Galliae Hispaniaeque. Postea decretales epistolae antistitum Romanorum, ac deinceps canones ex veteri et novo testamento compositi, postmodum diversi libri poenitentiarum.

Unsere Handschrift enthielt also in ihrem ursprünglichen Bestand:

1. Ein Corpus von Vaterunsererklärungen.
2. Symboltexte mit Erklärungen dazu.
3. Eine canonistische Sammlung.

Es kann dies nur die im ersten Drittel des siebenten Jahrhunderts entstandene Hispana (Maassen, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters. I. Band, S, 667 ff.) gewesen sein, weil nur in dieser Sammlung die Canones der einzelnen Länder deutlich durch besondere Ueberschriften von einander getrennt aufgeführt werden. So besteht der erste Theil der Hispana aus folgenden Stücken:

a) Incipiunt capitula conciliorum Graeciae;
b) Concilia Africae;
c) Concilia Galliae;
d) Concilia Spaniae.

Der zweite Theil der Hispana enthält Decretalbriefe der Päpste bis auf Gregor den Grossen.

4. Liturgica über die hl. Messe.

5. Daran schliessen sich *Canones ex veteri et novo testamento*; es sind dies die irischen Canones, die grossentheils aus Stellen der hl. Schrift bestehen.

6. Den Schluss machten Poenitentialbücher. Unsere Handschrift war also in ihrem ursprünglichen Bestande in der That ein liber praegrandis; gegenwärtig ent-

hält sie aber nur noch das Corpus von Vaterunsererklärungen, die Symboltexte nebst den Erklärungen dazu und ein Fragment von 24 Büchern der irischen Canones. Letztere Sammlung ist nach Wasserschleben, Irische Canonensammlung, am Ende des siebenten Jahrhunderts entstanden. In das zehnte Jahrhundert darf unsere Handschrift also jedenfalls nicht verlegt werden, vielmehr ist sie noch vor dem Jahre 806 geschrieben. Reginbert begann seine Thätigkeit als Bibliothekar auf Reichenau unter Abt Waldo (784—806) und wirkte bis zum Jahre 846. In sein Greisenalter fällt Augiensis XVIII mit seinen festen und energischen Zügen sicherlich nicht. Ferner ist zu beachten, dass derselbe an der Spitze jenes Kataloges von Büchern steht, die Reginbert unter Waldo bis Ruadhelm abschrieb oder anderweitig für sein Kloster erwarb; das Verzeichniss ist aber weder nach Materien noch nach Autoren geordnet, sondern jede Handschrift trägt ihre fortlaufende Nummer. Sollte damit nicht die Reihenfolge der Entstehung angegeben werden? Ich halte dafür und setze unseren Augiensis noch unter die Regierungszeit des Abtes Waldo (784—806). Vor dem Jahre 802 kann er aber nicht geschrieben sein, denn das jüngste Stück der Sammlung ist das Glaubensbekenntniss Alcuins aus seiner Schrift über die Trinität aus dem genannten Jahre.

Reginbert hat selbstverständlich den Miscellancodex in Reichenau nicht erst zusammengestellt, sondern er bekam ihn als Ganzes aus dem Frankenreich. Dahin kam er aber, wie wir mit Rücksicht auf die Hispana annehmen müssen — und wir werden später noch mehr Gründe dafür finden — aus Spanien. In einem der columbanischen Klöster wurden die irischen Canones hinzugefügt. Vielleicht ist unter den diversi libri poenitentiarum, die den Schluss bildeten, eines jener irischen Bussbücher zu verstehen, wie sie im siebenten Jahrhundert im fränkischen Reiche durch die irischen Mönche bekannt wurden. Die Stücke aus Alcuin sind wohl von Reginbert hinzugefügt.

Gegenstand vorliegender Untersuchung sind nur die Sammlung von Symboltexten, die Expositionen dazu und die antiarianischen Tractate, wie sie auf fol. 13^{v} — fol. 75^{r} stehen. Das Corpus von Erklärungen des Vaterunsers, die den Sammelband Reginberts eröffnen, werde ich bei einer anderen Gelegenheit einer eingehenden Behandlung unterziehen.

II.

Beschreibung der Handschrift.

1. fol. 13^v col. 1: INCIPIT SYMBOLUM UEL FIDES APOSTOLORUM

PETRUS DIXIT: Credo in deum patrem omnipotentem. creatorem caeli et terrae . . . .

ITEM THOMAS: Carnis resurrectionem, uitam aeternam.

Vgl. Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols III, Christiania 1875, S. 252; Hahn, Bibliothek der Symbole, 3. A., S, 103; Burn, Neue Texte zur Geschichte des apostolischen Symbols, Zeitschrift für Kirchengeschichte XIX (1898), S. 182. Siehe auch Baeumer, Das apostolische Glaubensbekenntniss, seine Geschichte und sein Inhalt, Mainz 1893, S. 24.

2. Ebenda: EXEMPLAR FIDEI NICENI CONCILII

Credimus in unum deum patrem omnipotentem, omnium uisibilium nec non inuisibilium factorem . . . .

Eos autem, qui dicunt . . . esse ΘΡЄΠΤΟΝ, hoc est conuertibilem aut mutabilem filium dei, hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia.

Vgl. Hahn, S. 162; Walch, Bibliotheca symbolica vetus ex monumentis quinque priorum saeculorum collecta, Lemgoviae MDCCLXX, p. 80—93.

3. Ebenda: POST CONCILIUM NICENUM IN URBE ROMA CONCILIUM CONGREGATUM EST A CATHOLICIS EPISCOPIS ET ADDIDERUNT DE SPIRITU SANCTO ET QUIA POSTEA HIC ERROR INOLEUIT UT QUIDAM ORE

SACRILEGO AUDERENT DICERE SPIRITUM SANCTUM FACTUM ESSE PER FILIUM

anathematizamus eos, qui non tota libertate proclamant eum cum patre et filio unius potestatis esse . . . .

Haec ergo est salus christianorum, ut credentes . . . . in eandem ueram solam diuinitatem et potentiam et substantiam eiusdem, haec sine dubio credamus.

Enthalten in Epist. Damasi ad Paulinum Antiochenae urbis episcopum, P. l. XIII, 358; Codex canonum et constitutorum eccl. Rom. (Quesnel'sche Sammlung), P. l. LVI, 686; Mansi, Concil. collectio, III, 481; Hahn, Bibliothek, S. 271; Walch, Bibliotheca, p. 181; Denzinger, Enchiridion ed. VIII, p. 11; Theodoret, Hist. eccl. V, cap. 11; eine Uebersetzung davon verfertigte Epiphanius für die Historia tripartita des Cassiodor.

4. fol. 14r col. 1: EXPOSITIO FIDEI CONSTANTINOPOLITANI CONCILII

Credimus in unum deum patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae . . . .

Expectamus resurrectionem mortuorum, uitam futuri saeculi. Amen.

Die hier vorliegende Uebersetzung ist mit keiner von den bei Hahn S. 165 verzeichneten und bei Walch p. 94—103 zum Theil abgedruckten Uebersetzungen identisch; sie unterscheidet sich auch von jener im Constitutum des Papstes Vigilius, P. l. LXIX, 145. Vgl. Caspari, Ungedruckte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols I, Christiania 1866, S. 213 bis 236; Kunze, Das Nicaeno-Constantinopol. Symbol (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche III, 3), Leipzig 1898; Maassen S. 110 § 94.

5. fol. 14r col. 2: REGULA FIDEI CATHOLICAE CONCILII TOLETANAE CIUITATIS

Credimus in unum deum uerum, patrem et filium et spiritum sanctum, uisibilium et inuisibilium factorem . . . .

Resurrectionem uero futuram manere credimus omnis carnis, animam autem hominis non diuinam esse substantiam uel dei partem, sed creaturam dicimus diuina uoluntate creatam.

= Hahn, Glaubensbekenntniss des I. Concils zu Toledo um das Jahr 400, S. 209; Walch, p. 149. In der Quesnel'schen Sammlung, P. l. LVI, 585, erscheint dieses Bekenntniss unter dem Titel: Libellus Augustini de fide catholica contra omnes haereses, und unter der Ueberschrift De fide catholica bildet es mit den Anathematismen den pseudoaugustinischen Sermo 233. In der Hispana und der Handschrift von Saint-Amand wird es also eingeleitet: Regulae fidei catholicae contra omnes haereses et quam maxime contra Priscillianos, quas episcopi Tarraconenses, Carthaginenses, Lusitani et Baetici fecerunt et cum praecepto papae Urbis Leonis ad Balconium episcopum Galleciae transmiserunt. Ipsi etiam et supra scripta viginti canonum capitula statuerunt in concilio Toletano. Cf. Maassen, S. 217, Mansi, III, 1002; Morin, Revue Bénédictine 1893, p. 385.

6. Ebenda: ITEM ALIA FIDEI REGULA CONCILII TOLETANAE CIUITATIS REGIAE

Confitemur et credimus sanctam atque ineffabilem trinitatem patrem et filium et spiritum sanctum unum deum naturaliter esse, unius substantiae, unius naturae, unius quoque maiestatis . . . .

Haec est confessionis nostrae fides exposita, per quam fidelium corda mundantur, per quam etiam ad deum gloriose ascenditur. In saecula saeculorum, amen.

= Glaubensbekenntniss der XI. Synode von Toledo, Hahn S. 242, Denzinger, p. 67, Mansi XI, p. 132; in P. l. XII, 959 wird diese Regula nach einer Ausgabe des Eugenius De Levis gedruckt, der in ihr ein Werk des Eusebius von Vercelli sehen will.

7. fol. 15v col. 2: EXEMPLAR FIDEI CATHOLICAE SANCTI ATHANASII EPISCOPI

Quicunque uult saluus esse ante omnia opus est . . .

Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, saluus esse non poterit.

Sogenanntes Athanasianisches Symbolum, Hahn S. 174, Walch p. 156, Denzinger p. 36. Cf. The Athanasian Creed and its early commentaries by Dr. Burn, Cambridge 1896 (Texts and studies ed. by Robinson, vol. IV, Nr. 1); Künstle, Zur Geschichte des Athanasianischen Symbolums, Katholik 1899, I. S. 262 ff.

8. fol. 16r col. 1: FIDES SANCTI AMBROSII EPISCOPI

Nos patrem et filium et spiritum sanctum unum deum confitemur, ita ut in trinitate perfecta et plenitudo sit diuinitatis et unitas potestatis . . . .

Si quis uero hanc fidem non habet, catholicus non potest dici; qui catholicam non tenet fidem, alienus est, profanus est, aduersus ueritatem rebellis.

AD DAMASUM PAPAM

= Hahn S. 278; Caspari, Kirchenhist. Anecdota, Christiania 1883, S. 308, Anmerkung 5; Quesnel'sche Sammlung, P. l. LVI, 582.

9. Ebenda: FIDES BEATI HIERONYMI PRESBYTERI

Credimus in unum deum patrem omnipotentem et in unum dominum nostrum Jhesum Christum filium dei et in spiritum sanctum deum, non tres deos . . . .

Haec lege, haec retine, huic fidei animam tuam subiuga, a Christo domino et uitam consequeris et praemium.

= Hahn S. 275, ein dem Papst Damasus mit Unrecht zugeschriebenes Bekenntniss; Walch p. 174. Ommanney, Early history of the Athanasian creed, Rivingtons 1875, p. 401 und Burn, The Athanasian creed p. 63 geben es nach Codex Paris. 1864; Opera supposititia Hieronymi, ed. Vallarsi XI, 200. Migne druckt den Text nicht ab.

10. fol. 16[v] col. 2: ITEM EXPLANATIO FIDEI SANCTI HIERONIMI PRESB. AD AUGUSTINUM ET ALYBIUM EPISCOPOS MISSA

Credimus in deum patrem omnipotentem, cunctorum uisibilium et inuisibilium conditorem . . . .

Sin autem haec nostra confessio apostolatus tui iudicio conprobetur, quicunque me maculare uoluerit, se inperitum uel maleuolum uel etiam incatholicum, non me haereticum conprobabit.

= Hahn S. 288, Glaubensbekenntniss des Pelagius; Walch p. 192; Opera supposit. Hieronymi, P. l. XXX, 176; pseudoaugust. Sermo 236, P. l. XXXIX, 2181; Mansi IV, 355.

11. fol. 16[v] col. 2: ITEM DEFINITIO FIDEI SYMBOLIQUE NICENI CONCILII BEATI HIERONIMI PRESBYTERI

Credimus in unum deum patrem omnipotentem, omnium uisibilium et inuisibilium creatorem . . . .

Huic trinitati credentes uere sancti et beati patriarchae, prophetae et apostoli et martyres et martyrii gratiam meruerunt et semper (sic) uitae perennitates adepti sunt et regnum caelorum haereditatione non ambigua sunt sortiti.

= Opera supposititia Hieronymi, P. l. XXX, 176—181.

12. fol. 18[v] col. 2: ITEM HIERONYMI AD PAPAM DAMASUM DE FIDE CUI IN ANTIOCHIA COMMUNICARE DEBERET

Quoniam uetus (sic) Oriens inter se populorum furore conlisus, indiscissam domini tunicam et desuper contextam minutatim per frustra discerpit . . . .

Simul etiam, cui apud Antiochiam debeam communicare significes, quia Campenses cunctas sensibus (sic statt cum Tarsensibus) haereticis copulantur, nihil aliud ambiunt, quam ut auctoritate communionis uestrae fulti tres hypostasis cum antiquo sensu praedicent.

= Epistola Hieronymi ad Damasum XV, P. l. XXII, 355.

13. fol. 18ᵛ col. 2: EXEMPLAR FIDEI CATHOLICAE SANCTI AUGUSTINI EPISCOPI

Clemens trinitas, una diuinitas; pater itaque et filius et spiritus sanctus unus fons, una substantia, una uirtus, una potestas . . . .

Et ideo si quis filium, qui sicut uere deus, ita uere homo absque peccato dumtaxat, unde humanitate aliquid uel deitate minus dicit habuisse, profanus et alienus ab ecclesia catholica atque apostolica iudicandus est.

14. Ebenda: ITEM DEFINITIO FIDEI SANCTI AUGUSTINI EPISC. IN LIBRO XI DE CIUITATE DEI

Credimus et tenemus et fideliter praedicamus, quod deus pater genuerit uerbum, hoc est sapientiam . . . .

Quod ideo postea quam factum est, dicitur, ut res quae facta est, congruere bonitati propter quam facta est, indicetur; quae bonitas si spiritus sanctus recte intellegitur, uniuersa nobis trinitas in suis operibus intimatur.

= Augustinus De civitate dei XI, cap. 24, P. l. XLI, 337.

15. fol. 19ᵛ col. 1: REGULA FIDEI SANCTI GREGORII MAIORIS

Unus deus, principium, pater uerbi uiuentis, sapientiae subsistentis et uirtutis suae, perfectus perfecti genitor, pater filii . . . .

Neque enim defuit unquam filius a patre neque filio spiritus sanctus, sed incorruptibilis et inmutabilis eadem trinitas semper.

= Glaubensbekenntniss des Gregorios Thaumaturgos, Hahn S. 253; Walch p. 14; Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania 1879, S. 15 ff.; Pitra, Analecta sacra, IV, 345.

16. Ebenda: CONFESSIO FIDEI FAUSTINI PRESB. uerae fidei, quam breuiter scribi et sibi transmitti iussit

Theodosius imperator. Sufficiebat fides conscripta apud Nicaeam adversus haeresim Arianam . . . .

consequens est enim, ut tres deos confiteantur, quam uocem catholici semper execrati sunt.

= Hahn S. 277, Glaubensbekenntniss des Luciferianers Faustinus; Walch p. 202; P. l. XIII, 79; ebenda LVI, 582.

17. fol. 19ʳ col. 2: REGULA FIDEI SANCTI YSIDORI EPISCOPI

Haec est post apostolicum symbolum certissima fides, quam doctores nostri tradiderunt . . . .

Haec est catholicae traditionis fidei uera integritas, de qua si unum quodlibet respuatur, tota fidei credulitas amittitur.

= Hahn S. 357 aus Hraban, De clericorum instit. II, 57, der es aber aus dem Werke des heil. Isidor, De ecclesiasticis officiis II, 24, P. l. LXXXIII, 817, entnommen hat.

18. fol. 19ᵛ col. 2: ITEM DE SANCTA TRINITATE SANCTI AUGUSTINI IN LIBRO XV CAPITUL. III (de trinitate).

Sed quoniam disserendi et ratiocinandi necessitas per quattuordecim libros multa nos conpulit dicere, quae cuncta simul aspicere non ualemus . . . .

Sic ergo pater filium genuit, ut etiam de illo donum commune, hoc est spiritus sanctus procederet.

Es ist dies jene Inhaltsangabe, die Augustin im 3. Kapitel des XV. Buches über die 14 ersten Bücher seiner Abhandlung De trinitate giebt; doch ist in der Handschrift noch eine Inhaltsangabe des XV. Buches angefügt, die bei Augustin fehlt.

19. fol. 20ᵛ col. 1: INCIPIT ANICII MANLII SEUERINI BOETII EXCONSOLATIONE[1]) ORDINIS PATRICII DE SANCTA TRINITATE

1) Fehlerhafte Auflösung der Sigle EXCONSL· = exconsul, wie sich auch im Tegernseensis findet; cf. Peiper p. 149. Auch Cod. Ambros. N. 60. Sup. liest so.

Inuestigatam diutissime quaestionem, quantum nostrae mentis igniculum lux diuina dignata est . . . .

Quod si ultra se humanitas nequiuit ascendere, quantum imbecillitas subtrahit nota supplebunt.

= Boetius Liber de trinitate, ed. Peiper, Anicii Manlii Seuerini Boetii philosophiae consolationis libri quinque. Accedunt eiusdem atque incertorum opuscula sacra. Lipsiae 1871, p. 149—163.

20. fol. 22 r col. 1: ANICII MANLII SEUERINI BOETII UIRI CLARISSIMI ET INLUSTRISSIMI EXCONSULIS ORDINIS PATRICII AD IOANNEM DIACONUM UTRUM PATER ET FILIUS ET SPIRITUS SANCTUS DE DIUINITATE SUBSTANTIALITER PRAEDICENTUR

Quaero, an pater et filius et spiritus sanctus de diuinitate substantialiter praedicentur an alio quolibet modo . . . .

Aut si aliqua re forte diuersus es, diligentius intuere, quae dicta sunt, et fidem, si poteris rationemque coniunge.

= Peiper, l. c. p. 164—167.

21. fol. 22 r col. 2: ITEM EIUSDEM AD EUNDEM QUOMODO SUBSTANTIAE IN EO QUOD SINT BONAE SINT CUM NON SINT SUBSTANTIALIA BONA

Postulas, ut ex ebdomadibus nostris eius quaestionis obscuritatem, quae continet modum, quo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona, digeram . . . .

Idcirco alia quidem iusta, alia ad aliud, omnia bona. ACTENUS BOETIUS ·

= Peiper l. c. p. 168—174.

22. fol. 23 r col. 1: Ohne Ueberschrift.

Christianam fidem noui et ueteris testamenti pandit auctoritas . . .

ubi rex est uirginis filius; eritque gaudium sempiternum, delectatio, cibus, opus, laus perpetua creatoris.

= De fide catholica ed. Peiper l. c. p. 175—185.

In manchen alten Handschriften wird diese Abhandlung ebenfalls dem Boetius zugeschrieben; hier wird sie durch das obige actenus Boetius ihm ausdrücklich aberkannt.

23. fol. 24 r col. 2: FIDES SANCTI IOHANNIS CHRISOSTOMI

Si credis, quod deus erat uerbum, secundum Euangelistae testimonium crede, quia hoc uerbum caro factum est, hoc est, homo factus est . . .

qui uidet me, uidet et patrem, quia ego in patre et pater in me est. Hoc autem ait inluminans nos. Finit de fide in Christo.

= Opera s. Chrysostomi, Basel 1548, tom. III, p. 421; in die Patrologia graeca ist das Stück nicht aufgenommen.

24. fol. 25 r col. 1: INCIPIT EXPOSITIO SYMBOLI AURELII AUGUSTINI EPISCOPI CATHOLICI

Quoniam scriptum est et apostolicae disciplinae robustissima auctoritate firmatum, quia iustus ex fide uiuit . . .

Haec est fides, quae paucis uerbis tenenda in symbolo nouellis christianis datur . . . . recto uiuendo cor mundent, corde mundato quod credunt intellegant.

EXPLICIT EXPLANATIO SYMBOLI SANCTI AUGUSTINI EPISCOPI

= Augustinus De fide et symbolo liber unus, P. l. XL, 181.

25. fol. 28r col. 2: INCIPIT TRADITIO SYMBOLI BEATI AUGUSTINI EPISCOPI

Quaeso uos, fratres karissimi, ut nobis reserantibus ex positionem symboli adtentius audiatis . . . .

Hoc est ergo symbolum, quod nobis per scripturas et sermones ecclesiasticos insinuatum est, sed sub hac breui forma fidelibus confitendum et profitendum est.

EXPLICIT TRADITIO SYMBOLI SANCTI AUGUSTINI EPISCOPI ·

= Pseudoaugustinischer Sermo 242, P. l. XXXIX, 2191 mit dem Schluss des echten Sermo 212.

26. fol. 29 r col. 1: ITEM DE SYMBOLO ET DEITATE ET OMNIPOTENTIA PATRIS OMELIA SANCTI AUGUSTINI EPIS.

Ostendimus fratres dilectissimi, ut uestra certe dilectio recordatur, deum in quem uos credere promisistis . . . .

Quod dominus noster Jhesus Christus in nobis secundum bonae uoluntatis studium perficere dignetur, cui est gloria cum patre et spiritu sancto in saecula saeculorum. Amen

= Pseudoaugustinischer Sermo 237, P. l. l. c. 2183.

27. fol. 29v col. 1: ITEM EIUSDEM DE DOMINO NOSTRO IHESU CHRISTO QUOD ABSQUE INITIO SIT CUM PATRE SECUNDUM DEITATEM QUI SECUNDUM HOMINEM NOBIS A CERTO INITIO NATUS EX UIRGINE EST

Hucusque fratres dilectissimi de deo patre, in quem creditis, locutus sum . . .

Ad quae uos dominus ac deus noster gratia sua adiutos dignetur adducere, cui est gloria in saecula saeculorum. Amen.

= Pseudoaugustinischer Sermo 238, P. l. l. c. 2185.

28. fol. 30 r col. 2: ITEM EIUSDEM SANCTI Augustini de symbolo, de spiritu sancto, quod eiusdem sit substantiae atque deitatis, cuius est pater et filius.

Ordinem symboli, fratres dilectissimi, in quo totius fidei nostrae sacramenta consistunt . . . .

Id est, ut tres personas, patris et filii et spiritus sancti, unum deum esse dicamus, cui est gloria in saecula saeculorum. Amen. EXPLICIT DE SYMBOLO TRACTATUS SANCTI AUGUSTINI EPISCOPI

= Pseudoaugustinischer Sermo 239, P. l. l. c. 2187.

Vgl. über die pseudoaugustinischen Sermonen 237—239 Kattenbusch S. 190 ff.

29. fol. 30^v col. 2: INCIPIT EXORTATIO SANCTI AMBROSII EPISCOPI AD NEOPHITOS DE SYMBULO

Gratia uobis et pax a deo patre et filio et spiritu sancto adsistat et abundet, benedicti domino, qui uocat uos in suum regnum et gloriam . . . .

Quia per caritatem pro nobis mortuus est, ut . . . . , ad gratiam baptismatis expiatos cohaeredes sibi in regni caelestis gloria praepararet, cui gloria in saecula saeculorum. Amen.

= Caspari, Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols, II, S. 128 ff., wo dieser Text nach zwei Wiener Handschriften ediert wird derselbe Gelehrte edierte ihn ein zweites Mal, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, S. 186—195 hauptsächlich mit Zugrundelegung unserer Handschrift. Morin, Revue Bénédictine 1893, p. 385—394, fand diese Exhortatio auch in einem Reimser Codex saec. XI—XII. Cod. Vindob. 305 saec. XV ist eine Abschrift aus Cod. Vindob. 664 saec. XIV; dessen Quelle ist aber unser Augiensis. Dies ergiebt sich einmal aus dem kritischen Apparat bei Caspari, Alte und neue Quellen, S. 186 ff., dann aber auch daraus, dass beide Handschriften noch eine Reihe von anderen Texten gemeinsam haben, nämlich:

1. Augustinus Liber de fide et symbolo.
2. Gennadius De ecclesiasticis dogmatibus.
3. Ad Petrum diaconum de fide von Fulgentius von Ruspe.
4. Die pseudoaugustinischen Sermonen 242 und 237.

30. fol. 32^r col. 1: INCIPIT DE FIDE EPISTULA SANCTI FULGENTII EP. DANDA AD DONATUM

Domino eximio et in Christi caritate plurimum deside-

rabili filio Donato Fulgentius seruorum Christi famulus in Domino salutem . . . .

credens et firmiter retinens unam naturam et tres personas in trinitate deo et unam personam duasque naturas in unigenito filio domino Ihesu Christo.

EXPLICIT EPISTULA S. FULGENTII EPIS.

= Fulgentius Ruspensis Epist. VIII, P. l. LXV, 360—372.

31. fol. 34ᵛ col. 2: ITEM S. FULGENTII SERMO EXCERPTUS DE EPISTULA AD FAUSTINUM

Firmum dei est fundamentum principaliter credere patrem et filium et spiritum sanctum unum esse natura . . . .

Et in causa fidei, qua Christus nos redemit sanguine suo omnis de corde nostro humanus timor atque pauor abscedat. Et cetera.

Es ist dies die erste Hälfte des unechten Schlusskapitels von der Schrift des Fulgentius von Ruspe De fide ad Petrum, P. l. LXV, 706; vgl. auch P. l. XL, 778.

32. fol. 35ʳ col. 1: INCIPIT EXPOSITIO SYMBOLI S. AUGUSTINI CONTRA IUDAEOS PAGANOS ET ARRIANOS

Inter pressuras atque augustias praesentis temporis et nostrae officia seruitutis cogimur, dilectissimi, non tacere . . . .

Ipse est enim, qui uiuit et regnat cum deo patre et cum spiritu sancto in saecula saeculorum. Amen.

= Pseudoaugustinischer Tractat Contra Judaeos, Paganos et Arianos, sermo de Symbolo, P. l. XLII, 1117.

33. fol. 42ʳ col. 1: INCIPIT EXPOSITIO FIDEI CATHOLICAE SANCTI AUGUSTINI EPISCOPI

Epistulam tuam, fili Petre, tuae karitatis accepi, in qua te significasti uelle Hierosolimam pergere . . . .

Quod si quid aliter sapit, hoc quoque illi deus reuelauit. Amen.

EXPLICIT EXEMPLAR REGULAE UERAE FIDEI

IUXTA BEATUM AUGUSTINUM AUREL. EPISCOPUM FELICITER

= Fulgentius Ruspensis De fide ad Petrum, P. l. LXV, 671—706 unter Weglassung des unechten Schlusskapitels; pseudoaugust. Tractat De fide ad Petrum P. l. XL, 754 ss. In derselben Form steht der Tractat in den Codd. Berolin. Nr. 22 und Nr. 78, vgl. Verzeichniss der Meerman-Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin S. 28 u. 147.

34. fol. 47^{r} col. 1: INCIPIUNT REGULAE DEFINITIONUM PROLATAE A SANCTO HIERONYMO PRESB.

Omne quod est, aut genitum est aut ingenitum aut factum . . . .

Sed per grados quosdam ut fides proficiebat, ita et dona diuino munere conlata credentibus conferebantur. Amen.

FINIUNT REGULAE CATHOLICAE FIDEI PROLATAE A SANTO HIERONYMO PRESB. CONTRA OMNES HERETICOS

Ein Fragment dieser noch unedierten Abhandlung bei A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio T. III P. II, p. 249—251 nach zwei losen Blättern einer vaticanischen Handschrift; nachgedruckt P. l. XIII, 639—642. Einige wenige Stellen giebt Morin, Revue Bénédictine 1893, p. 391 und 392. Die vier ersten Abschnitte finden sich wörtlich in dem pseudoambros. Tractat De trinitate, P. l. XXII, 512. Auch Petrus Lombardus, Sentent. lib. I, distinct. XIII hat unsere Regulae gekannt. Die hier angeführte Stelle entnimmt Adam Zoernikav, Tractatus theologici orthodoxi de processione spiritus sancti a solo patre (Regiomonti, 1774) tractatus IV, p. 322 zu Beweis seiner These.

35. fol. 49^{v} col. 1: INCIPIT SENTENTIA IUDICIS BROBI FIDEI CATHOLICAE INTER ATHANASIUM EPISCOPUM CATHOLICUM ET ARRIUM SABELLIUM ET FOTINUM HERETICOS

Amore ueritatis et fidei inter sectatores christianae religionis, id est Athanasium, Sabellium, Arrium et Fotinum arbiter sedi . . . .

Unde hortor . . . . cuius Athanasius idoneus et fidelis assertor exstitit, retinendum otius festinare contendant, ut uerae integraeque confessionis praemium indubitate sorte capessant. Amen.

EXPLICIT SENTENTIA etc.

= Vigilius Tapsensis Contra Arianos, Sabellianos dialogus, liber III, P. l. LXII, 229—238.

36. fol. 51v col. 2: INCIPIT DE FIDE TRACTATUS SANCTI BASILII EPISCOPI ·

Dei quidem sine intermissione memorem esse pium est nec umquam fidelis anima capere potest ex eius satietate fastidium . . . .

Hunc adesse et inspirare animas nostras oremus et numquam nos derelinquere per gratiam domini nostri Ihesu Christi postulemus.

EXPLICIT DE FIDE TRACTATUS SANCTI BASILII EPISCOPI

Es ist dies die sechste der von Rufinus übersetzten Homilien des hl. Basilius, P. gr. XXXI, 1781.

37. fol. 53r col. 1: INCIPIT FIDES ET APOLOGETICUS QUAM PRO SE MISIT RUFINUS AD ANASTASIUM ROMANAE URBIS EPISCOPUM

Audiui quosdam cum apud beatitudinem tuam controuersias siue de fide siue de aliis . . . .

Reddent autem in die iudicii rationem, hii qui offendicula et detractationes et scandala fratribus propter inuidiam et liuorem generant.

EXPLICIT FIDES etc.

= P. l. XXI, 623—628.

38. fol. 53^{v} col. 2: INCIPIT DISPUTATIO DE RATIONE ANIMAE BEATI OROSII PRESBYTERI EX UETERUM DICTIS MAGISTRORUM COLLIGENTE (colligentis) MAXIME TAMEN SANCTORUM HIERONIMI PRESBITERI ET AUGUSTINI EPISCOPI

Cum apud uos caelestis eloquentia purissimi fontis et litterarum omnium fluentia redundent . . . .

Et non magis stillantis liquoris sicut praefatione comprehendi, quam inundantium fluviorum ubertate rigari redundetis fluenta scanctorum (sic).

= Opera supposititia Hieronymi, P. l. XXX, 261—271.

39. fol. 56^{v} col. 1: INCIPIT EXPOSITIO SYMBOLI SANCTI MAXIMI EPISCOPI

Cum apud patres nostros, sicut liber Iudicum refert . . .

Hoc est symbolum, cuius ueritas unumquemque credentem efficit christianum; hoc est symbolum, quod et uiuentes sanctificat et mortuos reducit ad vitam.

= Maximus Taur. Homilia 83, P. l. LVII, 433.

40. fol. 57^{v} col. 1: ITEM EXPLANATIO SYMBOLI CUIUSDAM

Auscultate expositionem de fide catholica, quam si quis digne non habuerit, regnum dei non possidebit . . . .

Et pulcheriora corpora et teneriora ut pecatores aeternas sustineant poenas et iusti et sancti praemia caelestia in hisdem corporibus possideant praestante Christo, qui cum patre etc. Amen.

Herausgegeben von Burn in der Briegerschen Zeitschrift für Kirchengeschichte XIX, (1898) S. 180 nach einer Bodleyanischen Handschrift in Oxford unter Vergleichung von Cod. 91 in Wolfenbüttel und Cod. lat. Monac. 14508. Schon Caspari (Kirchenhist. Anecdota I, S. 283 ff.) fand diesen Text in zwei Pariser Handschriften, wo er aber mit dem pseudoaugustinischen Sermo 244 vereinigt ist.

41. fol. 58^r col. 1: INCIPIT FIDES UEL DOGMA ECCLESIASTICUM GENNADII EPISCOPI MASSILIENSIS

Credimus unum deum esse patrem et filium et spiritum sanctum . . . .

Et ideo ueraciter se omnes sancti pronuntiant peccatores, quia in ueritate habent, quod plangant; et si non reprehensione conscientiae certe mobilitate et mutabilitate praeuaricatricis naturae.

EXPLICIT DOGMA ECCLESIASTICUM SANCTI GENNADII EPISCOPI

= Gennadius Liber de ecclesiasticis dogmatibus, P. l. LVIII, 979—1000, doch fehlen die Kapitel XXII—LII; die zwei letzten Kapitel sind fol. 66^v nachgetragen; cf. Maassen, S. 351, § 362.

42. fol. 60^r col. 2: INCIPIUNT SENTENTIAE SANCTORUM PATRUM EXCERPTAE DE FIDE SANCTAE TRINITATIS QUORUMDAM DISCIPULO INTERROGANTE ET MAGISTRO RESPONDENTE

Aurum et argentum non est mecum, quae autem habeo, uestrae pietati do, id est sententias sanctorum patrum ex magno campo scripturarum studiose excerptas . . . .

Obsecra eum diebus ac noctibus et cum sancto Dauid rege et propheta dic ei: domine reuela oculos meos et considerabo mirabilia de lege tua, ut possis postea cum ipso rege fiducialiter cantare et dicere: declinate a me maligni et scrutabor mandata dei mei.

FINIT.

43. fol. 64^r col. 1: FIDES ALCHUINI LEUITIS AD KAROLUM IMPERATOREM DATA

Credimus sanctam trinitatem, id est patrem et filium et spiritum sanctum . . . .

Gratia et pax a deo patre et filio eius Ihesu Christo domino nostro sit ista (*sic isti* in cod.) confitenti in omnia saecula saeculorum. Amen.

= Schluss der Abhandlung Alcuins aus dem Jahre 802: De fide sanctae et indiuiduae trinitatis ad gloriosum imperatorem Carolum libri tres, P. l. CI, 56—58.

44. fol. 64r col. 2: ITEM ALCHUINI LEUITIS AD FRIDAGISUM [1]) DEFIDE

Desiderantissimo filio Fridagiso [1]) Albinus salutem. Placuit prudentiae uestrae . . . .

Diuinitas non dimisit animam, postquam adsumpsit eam in utero uirginis; caro dimisit, dum emisit in cruce spiritum Christus.

FINIT INTERROGATIO FRIDIGISI ET RESPONSIO ALBINI

= Alcuin De trinitate ad Fridigisum quaestiones XXVIII, P. l. CI, 58.

45. fol. 65v col. 1: HAEC IUNILII AD PRIMASIUM DE SIGNIFICATIONIBUS DIUINAE ESSENTIAE

D. Quot modis diuina significatur essentia?

M. Duobus principaliter et consequenter. D. Principaliter quibus uerbis? . . . .

D. Quae sunt conlatiua, quae de deo sic dicuntur, ut de creatura dici non possint?

M. Quae in eo summa sunt et singularia, ut ingenitus, sempiternus, sine initio et similia. Finit.

= Junilius Africanus Instituta regularia diuinae legis I, cap. 13—20; ed. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus, Freiburg 1880, S. 483—491; P. l. LXVIII, 21—25.

46. fol. 66r col. 2: INCIPIUNT SIMILITUDINES PER QUAS POTEST XRISTIANUS FIRMITER FIDEM CATHOLICAM CREDERE ET COGNOSCERE

Unus deus pater, ex quo omnia, et unus Ihesus Christus, per quem omnia, et unus spiritus sanctus, in quo omnia . . .

---

1) 2. Hand: Fridigisum.

Pater dicitur eo quod habeat filium, filius eo quod habeat patrem, spiritus sanctus eo quod a patre et filio procedens diuidens singulis prout uult.

47. fol. 66^v col. 1: INTERROGATIO DE FIDE CATHOLICA

Dic mihi, pater et filius et spiritus sanctus unus est deus? RESPONSIO: Unus, quia praeter illum non est alius. INTERROGATIO: Ergo qui dicit . . . .

Et est pater et filius et spiritus sanctus non tres dii, sed unus deus et dominus benedictus in saecula. Amen.

48. fol. 67^r col. 1: INCIPIUNT DE LIBRIS AETHIMOLOGIARUM NONNULLA EXCERPTA SANCTI ISIDORI INPRIMIS DE DEO

Beatissimus Hieronymus uir eruditissimus et multarum linguarum peritus . . . .

Nam latinitas proprie non dicit de deo nisi essentiam, substantiam uero non proprie dici, sed abusiue, quoniam uere substantia apud Graecos persona intellegitur, non natura.

= Isidorus Etymolog. liber VII, cap. 1—4, P. l. LXXXII, 259—272.

49. fol. 69^v col. 1: INCIPIT DILIGENTIA BEATORUM MONACHORUM ARMONII [1]) ET HONORII DE LIBRIS CANONICIS UETERIS ATQUE NOUI TESTAMENTI SED ETIAM CONFESSIO FIDEI CATHOLICAE QUAM BREUITER UIRO INLUSTRI THEOFILO DIREXERUNT

Inter cetera et ad locum diuinarum scripturarum testimoniis introducti patrem et filium et spiritum sanctum . . . .

Panis, agnus, uitulus, leo, Jhesus, uerbum, homo rete, lapis, dominus, deus, omnia Christus. Amen.

EXPLICIT.

Zuerst nach unserer Handschrift ediert von Mabillon, Veterum analect. tom. IV, 177—181, darnach P. l. LXXIV, 1243.

---

1) ARMENII 2. Hand.

50. fol. 70 r col. 1: INCIPIUNT NONNULLAE EXCERPTAE SENTENTIAE DE SYNODICIS CONSTITUTIONIBUS SPANENSIS PROUINTIAE SUB ANATHEMATE PROLATAE CONTRA EOS QUI PERUERSA DE DIUINITATE SENTIUNT

Si quis dixerit aut crediderit a deo omnipotente mundum hunc factum non fuisse atque eius omnia instrumenta, anathema sit . . . .

Si quis scripturas, quas Priscillianus secundum suum depravavit errorem, uel tractatum Dictinii . . . . leget et impia eorum figmenta sequitur aut deuendet, anathema sit.

= Mansi, Conciliorum collectio III, 1003 und Hefele, Conciliengeschichte, II, 307 (Canones der Synode von Toledo aus dem Jahre 447); darauf folgen die Canones des Concils von Toledo aus dem Jahre 589 (Mansi, IX, 984 und Hefele, III, 49). Den Schluss machen die Decrete der zweiten Synode von Braga aus dem Jahre 563 (Mansi, IX, 774 und Hefele, III, 16).

51. fol. 71 r col. 1: ITEM ALIQUA DE AETHIMOLOGIARUM DE ECCLESIA ET SYNAGOGA

Ecclesia graecum est, quod in latinum uertitur conuocatio . . . .

supplicationes, quae fiebant de bonis passorum supplicia; sacrae enim res de rebus execrandorum fiebant.

= Isidorus Etymolog. liber VIII, cap. 1—5; liber VII, cap. 12—14; liber VI, cap. 19, P. l. LXXXII, 293—305; 290—294; 252—260.

52. fol. 75 r col. 1 — fol. 90 v col. 2: Fragment der irischen Canonensammlung liber XVIII—XLII (Wasserschleben, Irische Canonensammlung, S. 55—165). Die Quaternionen sind hier falsch geheftet; die richtige Reihenfolge ist fol. 83—90, dann Fortsetzung auf fol. 75—82.

III.

Würdigung der einzelnen Theile dieser Sammlung.

---

1. Das apostolische Symbol.

Dasselbe erscheint hier mit zwei Eigenthümlichkeiten, die man sonst nicht beobachtet: Jacobus und Thomas erhalten je zwei Artikel. Allerdings kann man annehmen, dass ursprünglich unter dem einen Jacobus der Zebedaide und unter dem anderen der Alphäer gemeint war, und dass ein späterer Abschreiber, als die Beinamen weggefallen waren, dem zweiten Jacobus das „item" vorsetzte. So erklären Caspari und nach ihm Hahn die Sache. Allein da auch dem Thomas zwei Artikel zugewiesen sind, so scheint eine Vertheilung auf sämmtliche Apostel hier niemals beabsichtigt gewesen zu sein. Die frühesten Zeugnisse über den apostolischen Ursprung dieses Symbols sind:

1. Die Explanatio symboli ad initiandos des Ambrosius, zum erstenmal herausgegeben und ausführlich behandelt von Caspari, Ungedruckte Quellen, II, 48—127. Hier wird ausdrücklich behauptet, Petrus habe es nach Rom gebracht, Caspari, a. a. O. S. 56.

2. Der Commentar Rufins darüber, P. l. XXI, 337.

3. Epistola Hieronymi ad Pammachium. P. l. XXIII, 380.

4. Epistola Leonis M. ad Pulcheriam Augustam, P. l. LIV, 794.

Die Vertheilung der Artikel auf die einzelnen Apostel egnet ausser hier in den pseudoaugust. Sermonen 240 und

241, im Sacramentarium Gallicanum, Mabillon Mus. Ital. I, 396 ss.; im Scarapsus de libris canonicis des Pirmin bei Caspari, Anecdota, S. 158 in wörtlicher Uebereinstimmung mit Aug. XVIII, in Cod. Aug. CCXXIX, Sessor. 52 und Sangallensis 40. Burn gibt Zeitschrift für Kirchengeschichte XIX, 183 folgende Listen:

Aug. CCXXIX	*Ps. Aug. Sermo 241, Sacrament. Gall.*	*Pirminius, Aug. XVIII*
Petrus	Petrus	Petrus
Andreas	Johannes	Johannes
Jacobus	Jacobus	Jacobus
Johannes	Andreas	Andreas
Thomas	Philippus	Philippus
Jacobus	Thomas	Thomas
Philippus	Bartholomeus	Bartholomeus
Bartholomeus	Mattheus	Mattheus
Mattheus	Jacobus Alphei	Jacobus (Alphei) [1]
Thaddeus	Simon Zelotes	Simon Zelotes
Matthias	Judas Jacobi	Judas Jacobi
	Matthias	Item Thomas

Ps. Aug. Serm. 240	*Cod. Sessor. 52*	*Cod. Sangall. 40*
Petrus	Petrus	Petrus
Andreas	Paulus	Andreas
Jacobus	Andreas	Jacobus
Johannes	Jacobus	Johannes
Thomas	Johannes	Philippus
Jacobus	Thomas	Bartholomeus
Philippus	Jacobus	Thomas
Bartholomeus	Philippus	Mattheus
Mattheus	Bartholomeus	Jacobus Alphei
Simon	Mattheus	Thaddeus
Thaddeus	Simon	Simon Cananaeus
Matthias	Thaddeus	Matthias

1) Alphei fehlt Aug. XVIII.

Diese sechs Listen lassen sich auf zwei zurückführen. Die erste beginnt mit Petrus, Johannes etc. und liegt vor im pseudoaug. Sermon 241 und im Sacramentarium Gall. einerseits, und im Scarapsus des Pirminius und Cod. Aug. XVIII andererseits. Beide Gruppen von Texten unterscheiden sich nur an der letzten Stelle, indem dort Matthias als Verfasser des zwölften Artikels erscheint, während hier in ganz singulärer Weise Thomas zum zweiten Mal aufgeführt wird. Pirmin hat seinen Symboltext jedenfalls in Reichenau aus unserer Sammlung entnommen; das Gegentheil kann nicht gut angenommen werden, da unsere Sammlung mit ihrem ausgesprochenen antiarianischen Charakter älter ist als der Scarapsus.

Die zweite Liste ist jene, die beginnt mit Petrus, Andreas etc. und in Cod. Aug. CCXXIX, pseudoaugust. Sermo 240, Sangallensis 40 vorliegt; auch Cod. Sessor. 52 gehört hierher, da der Name Paulus nach Petrus wohl als eine spätere Einschiebung gelten darf.

Die Vertheilung der einzelnen Artikel, wie sie unser Augiensis bewahrt hat, muss als die älteste angesehen werden, zumal er allein nur die eigentlichen Apostel mit Ausschluss von Paulus und Matthias berücksichtigt.

2. *Das nicaenische Symbol.*

Es giebt folgende lateinische Uebersetzungen von diesem Glaubensbekenntniss:

1) Hilarius von Pictavium, De synodis seu de fide Orientalium, P. l. X, 536.

2) Derselbe in Fragmentum II ex opere historico, P. l. X, 654.

3) Lucifer von Calaris, P. l. XIII, 973.

4) Rufinus, Historia ecclesiastica I, 6, P. l. XXI, 472.

5) Leo M., Epistola CLXV, P. l. LIV, 1159.

6) Marius Mercator, Actio VI. concilii Ephesini, P. l. XLVIII, 868.

7) Quesnel'sche Canonensammlung, P. l. LVI, 371.

8) Eine andere Version ebenda p. 418.

9) Ebenda in der Prisca canonum translatio p. 759.

10) Epiphanius Scholasticus in der Historia tripartita, P. l. LXIX, 928.

11) In den Acten des Concils von Chalcedon sind zwei verschiedene Uebersetzungen gebraucht; siehe Mansi VI, 875 und VII, 110.

12) Aus einer Veroneser Handschrift, herausgegeben von Blanchini, Enarratio pseudoathanasiana in symbolum, p. 95.

13) Eine Uebersetzung des Phoebadius von Aginnum, ediert von Caspari, Ungedruckte Quellen, I, S. 104.

14) Pseudo-Vigilius im Tractat De fide nicaena adversus Arianos, P. l. LXII, 466.

15) Im Constitutum des Papstes Vigilius pro damnatione trium capitulorum, P. l. LXIX, 144.

Mit keiner von allen diesen Uebersetzungen ist die in unserer Handschrift identisch. Es muss noch bemerkt werden, dass das Nicaenum ohne die Canones, wie hier, nur auf den carthagischen Concilien vom Jahre 397 und 525 und auf der dritten Synode von Toledo im Jahre 589 gebraucht wird; auf letzterem erscheint es in dieser Form sogar zweimal. Zuerst recitiert es König Recchared und dann die gothischen Bischöfe. Wir haben das Symbol also entweder in einer afrikanischen oder spanischen Ueberlieferung. Ueber die Bedeutung des Nicaenums in den canonistischen Sammlungen ist zu vergleichen Maassen, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonistischen Rechts im Abendlande S. 36, § 41.

3. Die Anathematismen des Papstes Damasus.

Zu grossem Ansehen gelangten diese 24 Sätze des Papstes Damasus aus dem Jahre 378; so erscheinen sie in 21 verschiedenen canonistischen Rechtssammlungen. Allerdings kommen sie hier immer vor entweder in Ver-

bindung mit dem Briefe des Papstes Damasus an Paulinus von Antiochien „Per filium meum Vitalem“ oder mit dem Nicaenum oder auch mit beiden. Aber Ballerini und andere haben nachgewiesen, dass der erwähnte Brief nicht das Begleitschreiben des Papstes zu den Anathematismen ist, sondern vielmehr einen späteren Brief des Papstes an dieselbe Adresse darstelle. Coustant, Epistolae Rom. pontificum p. 1097 ss. ist der Meinung, dass der lateinische Text, wie er sich im Abendland erhalten hat, eine Uebersetzung aus Theodoret sei, wofür in der That mehrfache Gründe sprechen. Bei Theodoret finden sich die Anathematismen aber ohne den erwähnten Brief und ohne das Symbol, also wie in unserem Augiensis. Wir besitzen sonach hier die Beschlüsse des Concils von 378 in einer besseren Form als in allen canonischen Sammlungen und in Uebereinstimmung mit der guten Quelle bei Theodoret. Der neunte Anathematismus, der seinem Inhalte nach nicht in den Zusammenhang passt und darum von Quesnel für unecht gehalten wurde, obwohl er bei Theodoret steht, ist in unserer Handschrift durchgestrichen. Der Schlusssatz, der in den Codices soviele Varianten aufweist, hat hier folgenden Wortlaut: Quod siquis patiatur deum patrem dicens et deum filium eius et deum spiritum sanctum deos dicere et non deum propter unam diuinitatem et potentiam, quam credimus esse et scimus patris et filii et spiritus sancti, subtrahentes autem filium aut spiritum sanctum ita, ut solum aestimet esse deum patrem, dici aut credi unum deum, anathema sit. Omnibus immo Judaeis quod nomen deorum in angelis et sanctis omnibus a deo est positum et donatum, de patre autem et filio et spiritu sancto propter unam et aequalem diuinitatem non nomen deorum sed *dei* nobis ostenditur . . . .

Ueber die Bedeutung dieses Textes in den canonischen Rechtssammlungen siehe Maassen, S. 232, § 274, 2.

4. *Das Constantinopolitanum.*

Für die Geschichte der Verbreitung dieses ökumenischen Symbols im Abendlande ist sein Erscheinen in dieser Sammlung von Interesse. Nach Harnack hat erst Dionysius Exiguus das Abendland damit bekannt gemacht; Kunze, Das Nicaeno-Constant. Symbol, S. 64 ff., zeigt, dass es schon von dem Chalcedonense ab sich hier langsam Eingang verschaffte. Das Concil zu Carthago im Jahre 525 recitiert noch das reine Nicaenum. Aber schon die dritte Synode von Toledo im Jahre 589 stellt das Constantinopolitanum neben das Nicaenum. Und von diesem Zeitpunkt ab beginnt nach Kunze seine liturgische Verwendung im Abendlande. Walch bemerkt p. 98 zu der Form dieses Symbols, wie es sich in den Acten der Synode zu Toledo vom Jahr 589 befindet: Nulla fere symboli Constant. formula latina hac magis celebratur, adeo ut nefas iudicaverimus, eamdem praeterire. Omnium enim, quibus processio spiritus sancti non patri soli, ***sed filio*** etiam adscribitur, antiquissima habetur. Obwohl manche Anzeichen dafür sprechen, dass unser Symboltext aus den Acten der Synode von 589 stamme, so lesen wir in ihm doch nur „ex patre procedentem“.

5. *Angebliches Symbolum der I. Synode von Toledo.*

Es muss überraschen, dass diesen allgemeinen Symbolen, die in der ganzen Kirche zum grössten Ansehen gelangten, sich das Glaubensbekenntniss einer unbedeutenden spanischen Provincialsynode anreiht. Dass es der I. Synode von Toledo im Jahre 400 nicht angehören könne, ist einmal ersichtlich aus der Stellung, die es in den Acten dieses Concils einnimmt — es folgt erst nach den Unterschriften der Bischöfe (Mansi III, 1002) —, dann aber ganz besonders aus der Ueberschrift, mit der es in den canonischen Rechtssammlungen erscheint, wo Papst Leo erwähnt wird. Quesnel, Diss. XIV n. VIII verlegt es in das Jahr 444, Hefele, Con-

ciliengeschichte, II[2], S. 78 und 306 ff. und Merkle, Theolog. Quartalschrift 1893, S. 408 ff. in das Jahr 447; die übrige Litteratur siehe bei Hahn, S. 209, Anm. 299. Der Umstand, dass dieser Text auch unter dem Namen des Augustinus geht, legt den Gedanken nahe, dass er von einem Schriftsteller des 5. Jahrhunderts stammt und von der Synode zu Toledo übernommen ist. Kattenbusch, Das apostolische Symbol, I, S. 158 erinnert nach Morin, Revue Bénédictine 1893, p. 385 ff. an Gennadius cap. LXXVI, wo es von Bischof Pastor von Palentia in der Kirchenprovinz Toledo heisst: Composuit libellum in modum symboli parvum totam paene ecclesiasticam credulitatem per sententias continentem, in quo inter ceteras dissensiones, quas praetermissis auctorum vocabulis anathematizat, Priscillianos cum ipso autore damnat. „Die Beschreibung dieses Libells scheint mir ganz merkwürdig zu jenem in gewissem Sinne herrenlosen Aufsatze zu passen.“ Dieser Meinung schliesse ich mich ganz entschieden an. Auffallender Weise sind die Anathematismen, wie sonst immer, hier nicht mit dem Symbol verbunden, sondern erscheinen auf fol. 70[r] unserer Handschrift als selbständiger Bestandtheil der Sammlung neben den verwandten Canones der Synode von Braga 563 und von Toledo 589. Wichtig ist dieses Glaubensbekenntniss sodann, weil hier wohl zum erstenmal das „filioque“ vorkommt; es muss allerdings gesagt werden, dass es in der angesehenen Quesnel'schen Sammlung fehlt. Aber in unserem Augiensis heisst es deutlich: Spiritum quoque Paracletum esse, qui nec pater sit ipse nec filius, sed a patre *filioque* procedens. Est ergo ingenitus pater, genitus filius, non genitus Paracletus, sed a patre filioque procedens. Florez, Espana sagrada, theatro geogr. hist. de la iglesia de Espana VI, 77 ss. vertheidigt also wohl mit Recht die Ursprünglichkeit des filioque gegen Quesnel. Uebrigens steht die Nachricht von einem Concil zu Toledo im Jahre 447 auf ganz schwachen Füssen, und ich bin geneigt, mit Morin anzunehmen, dass ein solches

überhaupt nicht stattgefunden hat. Siehe Näheres darüber Revue Bénédictine 1893, p. 389. Veranlassung, ein solches zwischen 440 und 450 anzusetzen, war für Quesnel und Hefele lediglich unser Bekenntniss mit seinen Anathematismen, das aber wohl sicher ein Werk des Pastor von Palentia ist, und die Epistola XV Leos des Grossen (P. l. LIV, 677). Was ich von diesem Schriftstück halte, werde ich bei einer anderen Gelegenheit darlegen.

6. Das angebliche Symbol des XI. Concils zu Toledo im Jahre 675.

Es ist dies vielleicht das schönste, jedenfalls aber das umfangreichste aller Symbole. Mit grosser sprachlicher Gewandtheit und mit ungewöhnlicher Präcision im Ausdruck werden die trinitarischen und christologischen Lehren auseinandergesetzt, so dass man überrascht ist, diesen Text in den Acten eines Provinzialconcils aus dem Ende des 7. Jahrhunderts zu finden. Ist dies Symbol aber auch wirklich das Product des XI. Concils zu Toledo aus dem Jahre 675? Diese Frage hat sich, soviel ich sehe, noch niemand vorgelegt; ich muss sie entschieden verneinen. Wenn die spanische Kirche im Zeitalter der allgemeinen Decadenz sich auch einen höheren Kulturstand bewahrt hatte als alle übrigen Länder des Westens, wie sich aus der reichen conciliaren Thätigkeit deutlich erkennen lässt, so fehlen doch auch in ihr um diese Zeit die Voraussetzungen für die Entstehung eines Symbolums von so grossen sprachlichen und theologischen Vorzügen. Als einen späten Bestandtheil könnte man vielleicht die Stelle ansehen: hic etiam filius dei *natura* est filius, non *adoptione*; sie richtet sich aber gegen die Irrlehre des Bonosus; siehe Hefele, Conciliengeschichte III², S. 115. Auch dass die monotheletischen Streitigkeiten, die damals schon die ganze Kirche bewegten, nicht berührt werden, verdient Beachtung.

Das Symbol steht in der Einleitung zu den Acten des

XI. Concils von Toledo und ausserhalb jeglichen Zusammenhangs mit diesen; es wird hier ausdrücklich hervorgehoben, dass der Metropolit Quiricius es verfasst und seinen Mitbischöfen zur Genehmigung vorgelegt habe. Allein ein Symbol von der Art des hier vorliegenden ist unmöglich das gelegentliche Product einer kleinen Provincialsynode, die durch ihre rein lokalen und unbedeutenden Canones zur Genüge zeigt, dass ihr die grossen theologischen Gesichtspunkte gänzlich ferne lagen. Die Wahrheit ist also wohl die, dass man das ehrwürdige Bekenntniss, das vielleicht schon seit 200 Jahren in Spanien existierte, bei der Synode von 675 übernahm und den Schlusssatz hinzufügte, der übrigens in unserem Augiensis fehlt: Cuius sacrosanctum saporem sub triduano dierum ieiunio continua relationum collatione ructantes, ad ea, quae subnexa sunt, sequenti die discernenda transivimus.

Eugenius de Levis, Anecdota sacra sive collectio omnis generis opusculorum vet. SS. patrum etc., Turin 1789 fand das Symbol in einer Handschrift des 9. Jahrhunderts und druckte es als ein Werk des Eusebius von Vercelli ab, ohne zu wissen, dass es in den Acten des Concils von Toledo längst gedruckt war. Doch ist diese Ausgabe insofern von Wichtigkeit, als sie mit vielen Parallelstellen insbesondere aus Hilarius versehen ist, so dass sich die Annahme nahe legt, der Verfasser sei von den trinitarischen Schriften dieses Galliers beeinflusst. Ich halte dieses Symbolum für ein Product des 5. Jahrhunderts.

Die antipriscillianistische Tendenz desselben ist übrigens nicht zu verkennen. Sie geht hervor:

1. aus der ausdrücklichen Betonung der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater, welche die Priscillianisten leugneten;
2. aus der Stelle: Non enim ipse est pater qui filius, nec ipse filius, qui pater, nec spiritus sanctus ipse, qui est vel pater vel filius verglichen mit Canon II

der sog. Synode zu Toledo im Jahre 447 und Canon I der Synode zu Braga im Jahre 563.

3. Der Glaube an die Auferstehung wird, wie in den meisten spanischen Symbolen, mit besonderem Nachdruck hervorgehoben mit Rücksicht auf die Irrlehre der Priscillianisten, wie wir ihn aus Canon X der erwähnten Synode von Toledo kennen.

Die Verwandtschaft dieses Symbolums mit dem Athanasianum ist unverkennbar.

7. *Das sogenannte Athanasianische Symbolum.*

Nach den Untersuchungen der englischen Gelehrten Swainson, History of Creeds, 1875, Ommanney, History of Athanasian Creed, 1875 und Early history of the Athanasion Creed, 1880, Burn, The Athanasian Creed and its early commentaries (Texts und Studies, edited by Armitage Robinson, vol. IV. Nr. 1) 1896, welche alle namhaften Bibliotheken Europas nach Handschriften dieses Symbols erforschten, lässt sich seine Ueberlieferung bis in das Ende des 8. Jahrhunderts verfolgen. Dieser Zeit gehören an:

1. Cod. Ambros. O. 212. Sup. aus Bobbio stammend und vielleicht in England geschrieben; Burn bezeichnet ihn mit B. Hier kommen einige Zusätze vor, die sonst nirgends begegnen. Cf. Burn l. c. p. XX.
2. Cod. Paris Nr. 13159 (P_1) Psalterium aus S. Germain des Prés.
3. Cod. Paris. Nr. 1451 (P_3) Canonensammlung von St. Maur.

Hierin liegt der Text vollständig vor; ausserdem ist das noch der Fall in 16 Handschriften des 9. Jahrhunderts, meist Psalterien oder canonistische Collectionen. Ich mache hier ausdrücklich nur auf drei St. Galler Psalterien aus dieser Zeit aufmerksam: Nr. 20 (G_1), Nr. 15 (G_2), Nr. 23 (G_3). Auffallender Weise wurde keiner der genannten Gelehrten auf unseren Text aufmerksam, der wegen seines Alters und

wegen seiner Stellung in Mitten einer Bibliothek von Symbolen für die Textkritik gewiss von Bedeutung ist. Characteristische Lesarten weist unser Augiensis in folgenden Stellen auf:

1. Alia est enim persona patris, alia filii, alia *et* spiritus sancti. Aug. hat mit G_1, G_2, G_3 *et* vor spiritus.
2. Quia sicut singulatim unamquamque personam *et* deum et dominum confiteri . . . . Aug. lässt mit $G_{1, 2, 3}$ das erste *et* aus.
3. In der Stelle: Ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur, hat Aug. *treos* deos, P_1 hat tris deos.
4. Spiritus sanctus a patre et filio non factus nec creatus nec genitus *est* sed procendens. Aug. lässt *est* mit $G_{1, 2, 3}$, P_1 aus.
5. Die Wortstellung trinitas in unitate et unitas in trinitate hat Aug. mit $G_{1, 2, 3}$, $P_{1, 3}$ gemeinsam, wogegen es in einer Reihe anderer Handschriften heisst: unitas in trinitate et trinitas in unitate.
6. Est ergo fides recta, ut . . . confiteamur, quia d. n. J. Chr. dii filius deus *pariter* et homo est. Aug. lässt *pariter* mit $G_{1, 3}$, P_3 weg.
7. Aequalis patri secundum diuinitatem, minor *patri* statt des grammatisch richtigen patr*e* hat Aug. mit $P_{1, 3}$ gemeinsam.
8. Unus autem non conversione divinita*tes* (so ursprünglich Aug.) in carn*em*, sed adsumptione humanitatis in de*um;* carn*em* . . . de*um* hat Aug. mit $G_{1, 3}$. Burn bemerkt ganz richtig, dass in car*ne* . . . in deo die besseren und älteren Lesarten sind, wie sie auch in G_2, $P_{1, 3}$ noch vorliegen.
9. Descendit ad inferos; so liest Aug. mit $G_{1, 2, 3}$ $P_{1, 3}$ und fast allen Handschriften, während Burn den Commentaren folgend inferna in den Text aufnahm.

10. Mit „tertia die“ vor resurrexit ist offenbar eine Reminiscenz aus dem Apostolicum eingeflossen, denn dieser Zusatz fehlt in fast allen Codices.
11. Sedet ad dexteram patris liest Burn, obwohl die meisten und darunter gerade die besten Handschriften nach dexteram *dei* und nach patris *omnipotentis* hinzufügen, so auch unser Augiensis.

Die Verwandtschaft unseres Augiensis mit den St. Galler Psalterien lässt sich aus dem nachbarlichen Verkehr beider Klöster erklären. Wichtiger sind die zahlreichen Uebereinstimmungen in den characteristischen Lesarten mit P_3 = Cod. Paris 1451; es ist dies jenes Manuscript, das für die Geschichte des Liber pontificalis — cf. Duchesne, Liber pontificalis, I, p. XLVIII, Mommsen, Gesta pontificum Rom. I, p. LXIX — und für die der canonischen Rechtsquellen, cf. Maassen, Geschichte der Quellen des canonischen Rechts S. 613 ff. und Bibliotheca latina iuris canonici manuscripta, Wiener Sitzungsberichte Bd. 54, S. 173 ff., von ganz fundamentaler Bedeutung ist. Letzterer hat unter Zustimmung von Duchesne und Mommsen nachgewiesen, dass der eigentliche Kern dieser Handschrift aus der Mitte des 6. Jahrhunderts stammt. Allerdings ist damit nicht auch schon die handschriftliche Ueberlieferung unseres Symbols aus dieser Zeit bewiesen, denn es steht in jenem Theil der Sammlung, von der Maassen sagt, er sei in seiner Zusammenstellung bedeutend jüngeren Datums. Das scheint in der That der Fall zu sein. Es sind dies folgende Stücke:

1. Ein Arbor consanguinitatis.
2. De sex prioribus conciliis.
3. Die Constitution Justinians Semper studium fuit etc.
4. Ein Papstkatalog bis auf Hadrian I († 795); ein Späterer hat noch Leo III nachgetragen.
5. Eine chronologische Notiz Ab exordio mundi .... usque VIII. Kal. April. (25. März 793) sunt anni CCCCXC et menses III.

6. Das Symbolum Quicumque.
7. Exemplar fidei s. Augustini, d. h. Fragen über die Trinität, die noch nicht ediert sind und ausser an dieser Stelle nur noch in Aug. XVIII fol. 66v überliefert sind.
8. Das Glaubensbekenntniss des Pelagius.
9. Die Dogmata ecclesiastica des Gennadius.
10. Die Einleitung zu den Statuta ecclesiae antiquae.
11. Altercatio de fide trinitatis, Auszüge aus Hist. Franc. des Gregorius von Tours.
12. Das pseudohieronym. Schreiben an Damasus Supplex legi.
13. Die metrische Vorrede des nicaenischen Concils.
14. Die beiden apocryphen Schreiben des Hieronymus an Damasus Gloriam sanctitatis, und des Damasus an Hieronymus Gaudet ecclesia.
15. Ein Verzeichniss der Päpste bis auf Pelagius II († 590) ohne Angabe der Regierungszeit.
16. Der Liber pontificalis fortgeführt bis auf Felix IV († 530).
17. Ein Katalog der folgenden Päpste mit Angabe der Regierungszeit bis auf Pelagius II.
18. Ein Verzeichniss der Provinzen und Hauptstädte Galliens.
19. Ein solches der Provinzen des römischen Reichs.

Auf fol. 25v heisst es alsdann:

In Dei nomine continentur in hoc libro canones etc. Auf diese Ueberschrift folgt ein Inhaltsverzeichniss der canonistischen Sammlung aus dem 6. Jahrhundert, die bekannt ist unter dem Namen: Sammlung der Handschrift von St. Maur.

Es ist klar, dass wir es hier mit ursprünglich zwei getrennten Codices zu thun haben. Der erste schloss mit dem Papstkatalog bis auf Pelagius II und den Worten: A beato Petro usque nunc fiunt anni CCCCXLIIII et menses VII ex-

cepto intervallus episcopati. *Finit.* Der zweite begann mit den Worten: In Dei nomine continentur in hoc libro etc. und dem anschliessenden Inhaltsverzeichniss.

Damit ist die Scheidung in ursprünglich zwei selbständige Codices doch wohl vollauf gerechtfertigt; daraus erklärt sich auch, dass die Dogmata ecclesiastica zweimal vorkommen, gleich zu Anfang und auf fol. 33r—37v. Der zweite Theil, die canonistische Sammlung, stammt sicher aus dem 6. Jahrhundert; sollte dies nicht auch mit dem ersten der Fall sein? In ihm erscheinen zunächst zwei Texte, der Papstkatalog bis 560 und der Liber pontificalis bis auf Felix IV., die in derselben Zeit ihre letzte Redaction erfahren haben. Diesen voraus gehen eine Reihe von trinitarischen Abhandlungen, deren Zusammenstellung sich am leichtesten aus den Verhältnissen des 6. Jahrhunderts, wo es sich um die Bekehrung der westgothischen Arianer handelte, erklären lassen. Allein die chronologische Notiz, die wir oben unter Nr. 5 verzeichneten Ab exordio mundi .... usque ad tempus gloriosissimi domni Karoli regis XXV. anni regni eius etc. weisst doch in das Ende des 8. Jahrhunderts? Es ist zu bemerken, dass diese Zeitberechnung aus der Ostertafel des Aquitaners Victorius zum Jahre 475 stammt, und dass der Schreiber unserer Handschrift die Ergänzung bis zum 25. März 793 als eigene Weisheit hinzufügte. So verhält es sich ganz entschieden auch mit den Texten, die wir oben unter Nr. 2 und 4 verzeichneten. Dass die Gewohnheit bestand, solche Listen bis auf die Gegenwart fortzuführen, sieht man aus dem Manuscript von St. Maur ganz deutlich, indem ein Späterer Leo III nachtrug, dessen Regierungszeit er aber nicht vermerken konnte, weil er noch lebte. Dass das VII. ökumenische Concil unter Nr. 2 nicht nachgetragen wurde, ist aus dem Widerspruch, den diese Synode im Frankenreich erfuhr, leicht zu erklären. Fragt man mich aber, warum denn nicht auch die Papstverzeichnisse am Schlusse des ersten Theils der Handschrift von

St. Maur, die oben unter Nr. 15—17 angeführt sind, in ähnlicher Weise ergänzt wurden, so antworte ich: Nachdem sich einmal am Anfang eine ergänzte Papstliste vorfand, hielten es die Abschreiber für unnöthig, sich mit dem Verzeichniss am Schlusse weitere Mühe zu geben. Sie schrieben es ab, wie es vorlag. Und dieser Umstand setzt uns in die glückliche Lage, die Ueberlieferung der Handschrift von St. Maur in ihrem ganzen Bestand bis in das Ende des 6. oder den Anfang des 7. Jahrhunderts hinauf zu verfolgen. In dieser Zeit befand sich in ihr auch schon das Symbolum *Quicumque.* Cod. Paris. 1451 (P_3) ist für dasselbe also die wichtigste Quelle; und unser Augiensis steht zu ihm durch die Uebereinstimmung in characteristischen Lesarten in naher Verwandtschaft. Dies ergibt sich auch daraus, dass beide Handschriften ausser dem Athanasianum noch eine Reihe anderer Texte gemeinsam haben. Es sind dies folgende:

1. Die pseudoaugustinischen Fragen und Antworten, nur in diesen beiden Manuscripten überliefert.
2. Das Glaubensbekenntniss des Pelagius.
3. Die Dogmata ecclesiastica des Gennadius.
4. Das Nicaenum.
5. Die Anathematismen des Papstes Damasus vom Jahr 378.
6. Die sogenannte Fides Romanorum.

Mit Ausnahme von Nr. 1 sind das vielbeliebte Texte, die sehr häufig in ähnlichen Sammlungen wiederkehren; es lässt sich darum aus diesen gemeinsamen Erscheinungen kein Schluss ziehen auf die directe Abhängigkeit der einen Handschrift von der anderen. Anders liegt die Sache aber mit Bezug auf Nr. 1. Da mir keine andere Quelle für diesen Text bekannt geworden ist, so legt sich die Annahme nahe, dass der Schreiber der Sammlung von St. Maur unseren Augiensis benützt hat. Ist aber nicht auch der umgekehrte Fall denkbar? In Aug. XVIII trägt das trinitarische Stück

die Ueberschrift Interrogatio de fide catholica, in Paris. 1451 Exemplar fidei s. Augustini; hier tragen die Interrogationes de trinitate also einen bestimmten Autornamen, dort sind sie noch anonym überliefert. Wenn aber einmal solch herrenloses Gut einem bestimmten Verfasser zugeschrieben war — und das that man im beginnenden Mittelalter sehr gern —, so verlor sich das bei der weiteren Ueberlieferung nicht mehr.

Man ist also keineswegs genöthigt, mit Maassen anzunehmen, dass der erste Theil der Handschrift von St. Maur mit dem Quicumque eine bedeutend jüngere Zusammenstellung repräsentiere als die canonistische Sammlung im zweiten. Auch unser Augiensis war in seinem ursprünglichen Bestand, wie wir in der Einleitung sahen, ganz ähnlich zusammengesetzt wie die Handschrift von St. Maur. Maassen macht a. a. O. S. 623 darauf aufmerksam, dass die Acten des Concils von Toledo im Jahre 589 ein späteres Additament sind. Die Sammlung von St. Maur ist also spanischem Einfluss unterstanden. Sollte derjenige, der diese Ergänzung vornahm, nicht der nämliche Spanier sein, der auch die trinitarischen Stücke im ersten Theil hinzufügte, welche die Handschrift von St. Maur mit unserem Augiensis gemeinsam hat? Ich vermuthe dies deswegen, weil die Interrogationes Augustini, die Dogmata ecclesiastica und die Fides Romanorum sich gegen spanische Irrlehren wenden, weiter auch darum, weil die characteristischen Lesarten des Quicumque im Codex von St. Maur zum grössten Theil sich auch in unserem Augiensis finden. Hier haben wir aber, wie sich im Verlaufe unserer Darstellung immer deutlicher herausstellen wird, das Athanasianum in einer entschieden spanischen Ueberlieferung. Ist meine Annahme richtig, dass das Quicumque aus einer spanischen Quelle in die Handschrift von St. Maur kam, so ist damit der Beweis erbracht, dass die älteste Ueberlieferung dieses wichtigen Symbolums von Spanien ausgeht. Allein man wendet mir vielleicht ein, die älteste Handschrift, die dasselbe enthält, ist der Mailander Codex

O. 212. Sup. aus Bobbio stammend (siehe Burn, The Athanasian Creed p. XX). Dasselbe enthält das Athanasianum in folgender Gruppe von Texten: 1) die Dogmata ecclesiastica, 2) die Fides Bachiarii, 3) eine Rede über die Himmelfahrt, 4) eine Fides Hieronymi [1]. Wie sich aber im Verlaufe unserer Untersuchung herausstellen wird, sind das mit Ausnahme von Nr. 3 lauter Texte, die den Priscillianismus bekämpfen. Ich komme so immer mehr zur Ueberzeugung, dass das Athanasianum in Spanien entstanden ist. Man nimmt zwar in der neuesten Zeit an, dass es um das Jahr 430 im südlichen Gallien verfasst sei (Burn p. XCVIII). Allein die wenigen Symbolformeln, die wir von hier aus dieser Zeit kennen, haben keine Spur von Aehnlichkeit mit dem Athanasianum. Ganz anders liegt die Sache in Spanien. Hier haben wir aus dem 5. Jahrhundert das Toletanum I und II, Nr. 5 und 6 in unserem Augiensis; ersteres hat den Pastor von Palentia zum Verfasser, letzteres ist von einem Unbekannten derselben Zeit. Man vergleiche dann weiter die toletanischen Symbolformeln bei Hahn S. 235 und 236. Ich erinnere dann ferner an die Fides Bachiarii und an die Regula fidei, die Isidor aus einer älteren Quelle in sein Buch De ecclesiasticis officiis übernommen hat. Man kann darnach behaupten, Spanien war im 5. und 6. Jahrhundert das klassische Land für die Bildung von Symbolformeln, die alle von grossem Umfang, hoher Schönheit und Präcision sind.

8. *Kurzes trinitarisches Bekenntniss angeblich von Ambrosius.*

Dieses Bekenntniss, das lediglich die Verschiedenheit der drei göttlichen Personen und die Einheit des Wesens betont, gehört jedenfalls nicht, wie unsere Handschrift und auch ein Cod. Thuaneus will, dem Ambrosius an; in der

1) Reifferscheid, Die Ambros. Bibliothek zu Mailand (Sitzungsberichte der philos. hist. Classe der Wiener Akademie der Wissenschaften Bd. 67) S. 501.

Quesnel'schen Sammlung hat es die Ueberschrift: Expositio fidei catholicae atque apostolicae contra haeresim Arianam. Quesnel, Dissertatio XIV, P. l. LVI, 1046 sucht darzuthun, dass der Verfasser ein Luciferianer aus der Zeit des Papstes Damasus, nämlich jener Marcellinus war, der gemeinschaftlich mit Faustinus an die Kaiser im Jahre 384 den bekannten Libellus precum richteten. Und in der That ist eine gewisse Verwandtschaft unseres Bekenntnisses mit jenem des Faustinus, das hier als Nr. 16 erscheint, nicht zu verkennen. Die scharfen Schlussworte: qui catholicam non tenet fidem, alienus est, profanus est, adversus veritatem rebellis, passen vorzüglich zu der Sprache dieser beiden in ihrem Libellus precum. Darnach dürfte die Notiz, die sich nur in unserer Handschrift erhalten hat, AD DAMASUM PAPAM, das Richtige besagen.

Ich mache aber darauf aufmerksam, dass der Satz: Unus deus, una fides, unum baptisma sich mehrmals in dem Liber apologeticus Priscillians (Corpus script. lat. XVIII, p. 5 u. 7) findet; auch die Stelle in unserem Bekenntniss: Haec unum sunt in Christo Jesu findet sich fast gleichlautend in dem erwähnten Tractat des Spaniers p. 6: haec tria unum sunt in Christo Jesu. Die Vermuthung liegt also nahe, dass wir es hier mit dem Bekenntniss eines Spaniers an Papst Damasus zu thun haben, dies um so mehr, als die Terminologie, mit der die Einheit der Substanz und die Dreiheit der Personen zum Ausdruck kommt, dieselbe ist wie in der Fides Bachiarii. Vgl. Näheres darüber unter Nr. 13. Unter dem Titel De fide catholica erscheint der Text in Cod. Berolin. 78 (olim Phill. 1671). Ueber sein Erscheinen in den canonistischen Sammlungen vgl. Maassen S. 394.

9. *Fides beati Hieronymi.*

Dieses Bekenntniss ist insofern wichtig, als es die Grundlage zu einer ganzen Reihe beliebter Symboltexte geworden ist; auf ihm beruhen nämlich

1. Die fides Romanorum I, die Ommanney aus Cod. Paris. 3836 entnahm; cf. Burn, The Athanasian creed, p. 61.
2. Die fides Romanorum II desselben Gelehrten aus Cod. Paris. 1451; cf. Burn, p. 62.
3. Der „alter libellus fidei“ in der Quesnel'schen Sammlung, P. l. LVI, 583.
4. Der libellus fidei des Phoebadius Aginnensis, P. l. XX, 49.
5. Der pseudoaugustinische Sermo 235, P. l., XXXIX, 2180.
6. Das I. Kapitel der Synode von Toledo im Jahre 633; cf. Mansi X, 615.
7. Das pseudodamasianische Schreiben an Hieronymus in opp. Hieronymi ed. Vallarsi XI, 20 (Venetianer Ausgabe von 1771).
8. Ein Passus in den Gesta Liberii, P. l. VIII, 1388.
9. Pseudo-Vigilius De trinitate lib. IX, P. l. XLII, 287.

Alle diese Texte sind augenscheinlich Bearbeitungen unseres Bekenntnisses und gehörten zu den beliebtesten Stücken auf dem Gebiet der Symboltexte, wofür die Thatsache zeugt, dass sie ausser in der Quesnel'schen noch in sieben canonischen Sammlungen vorkommen (Maassen, S. 395). Darum hat man schon frühzeitig nach dem Verfasser gesucht. Quesnel dachte an Gregor von Elvira, die Ballerini an Gregor von Nazianz. Kattenbusch, Das apostol. Symbol I, 171, den Maurinern folgend, sucht es wahrscheinlich zu machen, dass Phoebadius von Aginnum † 392 der Autor sei.

Die kürzeren und alterthümlicheren Formen in dem pseudodamasianischen Brief an Hieronymus, in Codex Paris. 1684 und in unserer Handschrift wenden sich am Schlusse nachdrücklich an eine einzelne Person: Haec lege, haec retine etc. Burn p. 61 spricht die Vermuthung aus, es liege hier vielleicht ein Glaubensbekenntniss des Papstes Damasus vor, das er als Antwort an Priscillian schickte auf

dessen Schrift Liber ad Damasum episcopum. Damit wäre auch die auffallende Thatsache erklärt, dass dieses Bekenntniss im ersten Kapitel der Acten des IV. Concils von Toledo erscheint. Auf spanischen Einfluss weist ganz entschieden der Umstand hin, dass es in einigen der oben angeführten Texten bei der Lehre vom hl. Geist bereits heisst „de patre *et* filio procedentem"; so auch in unserem Augiensis. Der Corrector hat das „et filio" aber wieder getilgt, wahrscheinlich mit Rücksicht darauf, dass Papst Leo III im Jahre 809 die Glaubenslehre des Filioque zwar bestätigte aber die Einschaltung dieser Formel in das Symbol missbilligte.

10. Glaubensbekenntniss des Pelagius an Papst Innocenz.

Schon frühzeitig hat man den häretischen Character dieses Bekenntnisses in seiner Schlusspartie übersehen und es wohl hauptsächlich mit Rücksicht auf die ganz treffenden Auseinandersetzungen der trinitarischen und christologischen Fragen in kirchlichen Gebrauch genommen. Freilich unter dem Namen des Pelagius war dies nicht möglich. So erscheint es denn als Epistula XVI des Hieronymus, seu explanatio symboli ad Damasum, in unserer Handschrift als Explanatio ad Augustinum et Alypium; ein Unbekannter hat daraus einen augustinischen Sermo gemacht. Der Verfasser der libri Carolini schickt seinem dritten Buch, in dem er die dogmatischen Irrthümer der Orientalen bekämpft, das Bekenntniss seiner eigenen Rechtgläubigkeit voraus in der Form des pelagianischen Symbolums. Das soll das Fundament sein, von dem aus er vorgeht. „Cuius venerandae fidei sinceritatem mox ut sicut corde credimus, ore protulerimus, et tanti fundaminis firmitate futuri operis primordia munierimus liberius nostra fabrica surgens rectius solidiusque struatur, et illorum sicubi minus recte minusve solide surrexerit, facilius deiciatur"; P. l. XCVIII 1112.

11. Pseudonyme Abhandlung über die Gottheit Christi und des heiligen Geistes.

Dieser weitschweifige und eintönige Text beginnt mit dem nicaenischen Glaubensbekenntnisse; daran schliessen sich zwei Abhandlungen zum Beweise der Gottheit der zweiten und dritten Person in der Trinität. Da andere Irrlehren nicht berücksichtigt werden, so dürfte er in das Ende des 4. oder den Anfang des 5. Jahrhunderts gehören. Als pseudo-hieronymianische Epistola XVII hat er die Ueberschrift Explanatio fidei ad Cyrillum. [illegible] Epistola XVII. [illegible] XXX. 180 [illegible]

[illegible] XXXIX. 2188 [illegible]

12. [illegible]

[illegible]

hanc domum agnum comederit, profanus est; . . . . quicumque tecum non colligit, spargit. Man will ihn zwingen von drei Hypostasen in der Gottheit zu reden, und da er sich dessen weigert, wird er als Häretiker verschrieen. Alsdann setzt H. auseinander, dass man schliesslich von drei Hypostasen im Sinne von „tres subsistentes personas" reden könne; das widerspreche aber dem Nicaenum, und im gewöhnlichen Sprachgebrauch sei hypostasis = usia = substantia. Seine Meinung ist darum: sufficiat nobis dicere unam substansiam, tres personas subsistentes, perfectas, aequales, coaeternas. Taceantur tres hypostases, si placet, et una teneatur. Zum Schlusse frägt er an, ob diese Ansicht richtig sei, und bittet, ihm mitzutheilen, mit welcher der Parteien in Antiochien er in Gemeinschaft treten solle. Dogmengeschichtlich ist dieser Brief also von grosser Wichtigkeit; darum erscheint er auch in fünf canonischen Rechtssammlungen; cf. Maassen, S. 354, § 373.

13. Ein angebliches Glaubensbekenntniss des heil. Augustinus.

Dieser Text scheint bis jetzt noch nicht gedruckt zu sein. Die sogenannte Confessio Martini, P. l. XVIII, 11 ist eine homiletische Bearbeitung, wie ich glaube, unseres Bekenntnisses. Die Schlusspartie hat Aehnlichkeit mit der sogenannten Fides Ambrosii, Hahn S. 278, denn die Worte „profanus et alienus ab eccsesia catholica est", sind von dort entnommen. Der Inhalt ist lediglich antiarianisch und betont vornehmlich die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen. Der Schusssatz streift kurz die christologische Frage.

Nach der Aehnlichkeit mit dem Bekenntniss des Bachiarius (Hahn, S. 286) ist unser Text in Spanien enstanden. Ich hebe nur folgende Stelle hervor: Nec tres confusi, nec divisi, nec distincti, sed coniuncti, uniti substantia, sed dis-

creti nominibus, coniuncti natura, distincti personis. Bachiarius bekennt: Haec per hoc tripertita coniunctio et coniuncta divisio et in personis excludit unionem et in personarum distinctione obtinet unitatem. Aehnliche termini finden sich im Toletanum vom Jahre 447 (Hahn, S. 209) und in den Sententiae defloratae de diversis causis bei Wilhelm Schmitz, Miscellanea tironiana, Leipzig 1896. S. 30.

Ueber die Phrase: Hoc enim fidei nostrae . . . . princpale est vgl. Nr. 22, am Schluss.

14. Die Abhandlung des heil. Augustinus De trinitate divina, quae per omnia opera sua significationis suae sparsit indicia, De civitate dei, XI, 24.

Es ist dies eine kurze und originelle Darlegung der trinitarischen Lehre; alsdann wird versucht, das Wesen der einzelnen Personen in Gott aus ihrer Wirksamkeit zu begründen. Der Schluss des Kapitels, der nicht mehr strenge zu dem Thema De trinitate divina gehörte, das unser Sammler sich gewählt hatte, wird von Inde est civitatis sanctae etc. an weggelassen.

15. Glaubensbekenntniss des Gregorios Thaumaturgos.

Dieses hochberühmte und vielbehandelte Bekenntniss ist nach der gründlichen oben angeführten Untersuchung Casparis in seiner Echtheit gesichert. Auf S. 35 trägt er die Lesarten aus unserem Augiensis nach. Neben der Uebersetzung Rufins, Hist. eccl. VII, 26 und jener von einem unbekannten Autor lässt Walch noch eine dritte abdrucken, von der aber Caspari a. a. O. S. 4 zeigt, dass sie von Laurentius Siffanus (1550—1600) herrühre und also keinen kritischen Werth besitze. Die in unserer Handschrift vorliegende Uebersetzung ist identisch mit der des Rufin, obwohl der Anfang an die des Anonymus erinnert. Harnack,

Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, S. 751 macht auf die dogmengeschichtliche Bedeutung des Bekenntnisses aufmerksam. Auch in die canonischen Rechtssammlungen fand es Aufnahme. So erscheint es in der Hispana als Anhang zum nicänischen Concil; vgl. Maassen S. 678. In der Sammlung in Sachen des Monophysitismus hat es den Titel: Expositio fidei secundum revelationem Gregorii episcopi Neocaesareensis (Maassen, S. 753).

16. Die Confessio des Luciferianers Faustinus.

Dieselbe ist ausser in der Quesnel'schen Sammlung in Cod. Berol. 78 saec. IX, Cod. Ambros. D. 268. Inf. saec. IX und hier überliefert. Mabillon fand sie in unserer Handschrift und berichtet davon Veterum analectorum tom. IV, p. 180 als einem „Breve fidei". Nach Quesnel, Dissertatio XIV Nr. VI, P. l. LVI, 1047 ist das Bekenntniss um das Jahr 380 verfasst. Die Luciferianer verwarfen bekanntlich die Beschlüsse des Versöhnungsconcils vom Jahre 362 zu Alexandrien; da aber hier nicht nur den Abgefallenen die Rückkehr unter milden Bedingungen erleichtert wurde, sondern auch die Irrlehren des Sabellius und Apollinaris aufs neue eine Verurtheilung erfuhren, so kamen die Luciferianer in Verdacht, als wären sie Anhänger der erwähnten Häretiker. Darum sieht sich Faustinus zur Abfassung dieser Confessio veranlasst. Ich werde den Text, da er einige wichtige Varianten aufweist, zum Abdruck bringen.

17. Die Glaubensregel des Isidor von Sevilla.

Hahn S. 357 hat nicht bemerkt, dass der „Glaube der christlichen Kirche nach Rabanus Maurus" wörtlich dem Werke Isidors De ecclesiasticis officiis II, 24 entnommen ist. Ich habe aber Isidor stark in Verdacht, dass auch er diesen Text einem älteren Gewährsmann entnahm, den er uns nicht nennt. So ist gerade das unmittelbar vorausgehende

Kapitel Rufins Schrift In symbolum entnommen, wie ein grosser Theil des ganzen Werkes Plagiat ist. Eine Vergleichung dieser Glaubensregel mit den Canones der zweiten Synode zu Braga im Jahre 563 lehrt ganz deutlich, dass dieselbe im wesentlichen gegen die priscillianistische Irrlehre gerichtet ist. Ich verweise neben den trinitarischen Partien, deren antipriscillianistische Spitze offenkundig ist, auf folgende Sätze: Nec ullam esse omnino visibilem invisibilemque substantiam, nisi aut quae deus sit aut a bono deo bona creata sit, zu vergleichen mit Canon VII und VIII der genannten Synode; ferner auf: Et quod animae origo incerta sit etc., zu vergleichen mit Canon V und VI; legitimas nuptias non credi damnandas, zu vergleichen mit Canon XI. Isidor kann also diese Glaubensregel nicht verfasst haben, da nach der erwähnten Synode die Priscillianisten aus der Geschichte verschwinden und eine antipriscillianistische Glaubensregel ganz gegenstandslos war.

18. Uebersicht über den Inhalt der XV Bücher Augustins De trinitate.

Da der Verfasser unseres Sammelwerkes unmöglich das ganze Werk Augustins De trinitate aufnehmen konnte, so wählte er, um doch dies hochbedeutsame Werk nicht ganz übergehen zu müssen, jene Inhaltsangabe aus, die Augustin selber über die 14 ersten Bücher verfasste und dem 15. Buche vorausschickte. Doch erscheint in unserer Handschrift auch eine Uebersicht über das letzte Buch, die in den gedruckten Ausgaben fehlt. Sie hat folgenden Wortlaut: In quinto decimo de aequalitate et coaeternitate spiritus sancti patri et filio disputatur, quia spiritus sanctus secundum scripturas sanctas nec patris est solius nec filii solius, sed amborum; et ideo communem, quia inuicem se diligunt pater et filius, nobis insinuant caritatem. Sic enim et pater deus et filius deus et spiritus sanctus deus et simul omnes unus deus. Et tamen in hac trinitate non

dicitur uerbum dei nisi filius nec donum dei nisi spiritus sanctus nec de quo genitus est uerbum et de quo procedit principaliter spiritus sanctus, nisi deus pater. Ideo autem addidit principaliter, quia et de filio spiritus sanctus repperitur. Sic ergo pater filium genuit, ut etiam de illo donum commune, hoc est spiritus sanctus procederet. Diese Sätze sind wörtlich entnommen dem cap. XVII des Buches, dessen Gesammtinhalt sie angeben wollen.

19—22. Die theologischen Schriften des Boetius.

a) Die Tractate I—III.

Der erste handelt in einem Prolog und sechs Kapiteln von der Einheit der Substanz der drei göttlichen Personen, der zweite vom Verhältniss der drei göttlichen Personen zur Substanz der Gottheit. Der dritte Tractat ist eine Fortsetzung der vorigen und erörtert die Frage, inwiefern die von Gott ausgehenden Creaturen gut sind. Doch ist das Merkwürdige an diesen theologischen Abhandlungen, dass die Beweisführung eine rein dialectisch-philosophische ist; es spricht hier ein Laie, der an Aristoteles anlehnend mit den Hilfsmitteln der Logik scharfe theologische Begriffe zu gewinnen sucht. „Ex intimis sumpta philosophiae disciplinis novorum verborum significationibus velo," sagt er im Prolog zum ersten Tractat, d. h. er will die Trinitätslehre mit Hilfe der Philosophie und der in ihr gebräuchlichen Terminologie dialectisch zu erfassen suchen. Vgl. Krieg, Ueber die theologischen Schriften des Boethius (Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für das Jahr 1884) S. 21 ff. An der Echtheit zweifeln auch Peiper und Usener (Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit. Leipzig 1877.) nicht mehr.

Von dem Liber contra Nestorium et Eutychen (Tractat V) bekennt Usener besonders mit Rücksicht auf das authentische Zeugniss Cassiodors im Anecdoton Holderi, dass er

dasselbe Anrecht auf Echtheit habe, wie die drei ersten Tractate. Es spricht hier ganz deutlich der nämliche Philosoph mit den nämlichen Hilfsmitteln der griechischen Philosophie über die Begriffe Natur, Wesenheit, Person.

In unserer Handschrift fehlt der Tractat, vermuthlich aber nur deswegen, weil er zu diesem Corpus antiarianum nicht zu passen schien.

b) Tractat IV, gewöhnlich *De fide* genannt. In der Mehrzahl der Handschriften ist derselbe ohne Ueberschrift überliefert, so auch in der unseren. Nur der Einsidlensis eignet ihn dem Boetius zu, während es im Gothanus heisst: Ista epistola in aliis libris non invenitur. Sehr wichtig ist die Notiz, die in unserer Handschrift zwischen Tractat III und IV steht: ACTENUS BOETIUS. Tractat IV wird also dem Boetius hier positiv abgesprochen. Ich stelle mich bei Beurtheilung dieser Abhandlung De fide catholica ganz entschieden auf die Seite jener, die ihn dem Boetius aberkennen. Abgesehen zunächst von unserem „actenus Boetius" ist eine totale Verschiedenheit in formeller Hinsicht zwischen diesem Stück und den echten boetianischen Texten zu constatieren; in diesen spricht nur der Philosoph, dort nur der Theologe. Boetius will in seinen unzweifelhaft echten Tractaten seinen Stoff gar nicht nach Art der Theologen behandeln, sondern versucht auf rein philosophischem Weg zu dem Resultat der Kirchenlehre zu kommen und bittet am Schlusse der Tractate I, II und V seine theologischen Freunde um ihr Urtheil. Wie soll derselbe Boetius nun plötzlich in De fide catholica nur als Theologe reden? Uebrigens ist dieser Tractat gegen eine ganz bestimmte Irrlehre gerichtet und zwar gegen den Priscillianismus. Er muss daraus in Spanien entstanden sein. Den Beweis dafür bringt eine Vergleichung desselben mit den Canones des Concils vom Jahre 447 (Hefele Conciliengeschichte II. S. 307 und jenen des Concils von Braga im Jahre 563 (II ...

III, S. 16), die als offizielle Darstellung der Irrthümer des Priscillianismus zu gelten haben. Derselbe passt vorzüglich in unsere Sammlung, die, wie wir am Sclusse zeigen werden, in Spanien zur Bekämpfung des Priscillianismus und des westgothischen Arianismus enstanden ist. Er wurde unter dem Namen des Boetius überliefert, weil er in unserer Handschrift ohne eigene Ueberschrift unmittelbar nach den drei echten Tractaten des Boetius folgte und das ACTENUS BOETIUS wegblieb. Codex Augiensis XVIII darf nämlich bei Beurtheilung der Opuscula sacra des Boetius eine ganz hervorragende Stelle beanspruchen, weil er die früheste Ueberlieferung derselben darstellt. Krieg führt ihn allerdings erst an achter Stelle auf; der älteste ist bei ihm Codex Ambrosianus N. 60. Sup. Allein herrschte schon früher (Bonner Litteraturblatt 1870, S. 804) in der Datierung dieses Manuscriptes keine Uebereinstimmung, so ist der jetzige Vorstand der Ambrosiana der Ansicht [1]), dass dasselbe dem zehnten Jahrhundert angehört. Augiensis XVIII fällt aber sicher in die ersten Jahre des neunten Jahrhunderts. Peiper, der unseren Augiensis nicht kennt, setzt den Monacensis lat. 18765 saec. X (aus Tegernsee) an die Spitze. An sehr vielen Stellen konnte ich eine überraschende Uebereinstimmung zwischen diesem Manuscript und dem Augiensis in charakteristischen Stellen constatieren, so dass wahrscheinlich der Tegernseer Text eine Abschrift aus dem unseren ist. So ist in unserer Vorlage EX CONSOLATIONE zu lesen statt EX CONSUL; ganz derselbe Fehler findet sich in dem Monacensis. Allerdings steht in diesem das „actenus Boetius“ nicht, aber der Tractat De fide christiana ohne Ueberschrift macht hier ebenfalls den Schluss. Wenn aber Augiensis XVIII die älteste Ueberlieferung der theologischen Tractate des Boetius dar-

1) Vergleiche auch Reifferscheid, Die Ambrosianische Bibliothek in Mailand, Wiener Sitzungsberichte der philos. hist. Classe Bd. 67, S. 484.

stellt, so verdient „actenus Boetius“ mehr Beachtung, als man ihm bisher schenkte. Wie kommt aber der Abschreiber dazu, diese Notiz unmittelbar vor De fide christiana zu setzen? Bestand etwa schon zu seiner Zeit eine Streitfrage über den boetianischen Ursprung dieses Textes? Keineswegs; er hat jene Worte in Majuskel nur der Deutlichkeit wegen eingefügt. Denn da Tractat III ohne Explicit endigte, und De fide ohne Ueberschrift sich anschloss, so war Gefahr vorhanden, dass beide Texte ineinander flossen. Und das wollte Reginbert oder schon seine Vorlage durch „actenus Boetius“ vermeiden. Hätte man diese Worte in die späteren Abschriften übernommen, so wäre De fide niemals dem Boetius zugeschrieben worden. Aber die Frage, ob der Tractat De fide catholica in der That priscillianistische Irrlehren bekämpfe, bedarf noch der näheren Untersuchung. Als Zeit der Entstehung ist c. 500 anzunehmen, denn die jüngsten Häresiarchen, die der Anonymus bekämpft, sind Nestorius und Eutyches (Peiper p. 183). Zwar geht er über diese kurz hinweg, und es ist ihm hauptsächlich um die Bekämpfung des Arianismus, des Sabellianismus und Manichäismus zu thun. In keinem Lande war aber am Ende des fünften und im Beginne des sechsten Jahrhunderts die Bestreitung dieser Secten actueller als gerade in Spanien.

Den Ausgangspunkt unseres Tractates bildet die fundamentale Wahrheit von der Continuität des alten und neuen Bundes. Wenn der Name Christi auch erst im neuen Bund aller Welt kund gemacht wurde, so war er doch im alten nicht unbekannt. Die göttliche Substanz des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes besteht von Ewigkeit. Dazu ist an den Canon VIII der sogenannten Synode von Toledo vom Jahre 447 zu erinnern: Si quis dixerit vel crediderit, alterum deum esse priscae legis, alterum evangeliorum, anathema sit. Auch sonst wird in ganz auffallender Weise die Ebenbürtigkeit des alten und neuen Testamentes betont:

…m ut credantur, vetus ac nova informat instructio.

Die Christologie wird genau so vertheidigt, wie es in Spanien um c. 500 nothwendig war, einmal gegen Arius „qui licet deum dicat filium, minorem tamen patre . . . et extra patris substantiam confitetur“, dann gegen den Sabellianismus Priscillians, wonach die drei göttlichen Namen nur eine Person bezeichneten. Von den Manichäern hatte Priscillian die Lehrn von „duo principia sibi coaeterna et adversa“ übernommen. Gleich diesen hielt er es, wie wir aus den Regulae definitionum des Syagrius (N. 34) wissen, für unwürdig, von einem Sohne Gottes zu reden: „Indignum enim iudicant, si deus habere filium videatur.“ Auch die zeitliche Geburt Christi verwarf Priscillian; darum fasteten seine Anhänger an Weihnachten. Vergleiche Canon IV von Braga aus dem Jahre 563. Darum heisst es in unserem Tractat: Ex virgine generationem filii non vult admittere, ne humano corpore polluta videatur dei fuisse natura.

Auf einen spanischen Theologen weist auch die Stelle vom heiligen Geist: „Sanctum vero spiritum neque patrem esse neque filium atque ideo in illa natura nec genitum nec generantem, sed a patre quoque procedentem *uel filio.*“ Uel ist hier spätlateinisch = et.

Im zweiten Abschnitt behandelt unser Anonymus alsdann die Lehre von der Schöpfung. Es gibt nichts, das ist hier sein Gedanke, was nicht von Gott geschaffen wäre. Auch die Chöre der Engel sind Geschöpfe Gottes. Ein Theil von ihnen hat gesündigt und wurde zu Teufeln. Ich wüsste in der That nicht, gegen wen in der Zeit, der unser Tractat angehört, diese Dinge so ausführlich betont werden sollten, als gegen die Priscillianisten. Alsdann folgt ein schöner Ueberblick der Heilsgeschichte sowohl des alten als des neuen Testamentes. Bei der Geburt Christi wird abermals betont: Nec vile videatur, quod dei filius ex virgine natus est, quoniam praeter naturae modum conceptus et editus est. Der Tractat schliesst mit den eschatologischen Wahrheiten. Die Priscillianisten leugneten nach Canon X der sog. Synode

von Toledo im Jahre 447 und Canon XII von Braga im Jahre 563 die Auferstehung des Fleisches. Sicherlich wird darum unter auffälliger Betonung in unserem Tractat gesagt: „Et hoc est principale religionis nostrae, ut credat non solum animas non perire, sed ipsa quoque corpora .... in statum pristinum futura de beatitudine reparari.

Ich mache noch auf den eigenthümlichen Gebrauch des Adjectivs *principalis* aufmerksam, den ich nur bei spanischen Autoren gefunden habe. So heisst es in der Fides Bachiarii (Hahn 287): Pater enim principale nomen deitatis est; in den Sententiae sanctorum, die ich am Schlusse ediere, cap. II, 19: Cur significat principale mandatum dei: Euntes nunc baptizate omnes gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti?

In dem Exemplar fidei catholicae Nr. 13, das wir wegen seiner Verwandtschaft mit der Fides Bachiarii und dem Toletanum I nach Spanien verwiesen, heisst es: Hoc enim fidei nostrae ...... principale est. Diese Stelle stimmt fast wörtlich überein mit dem in Rede stehenden Passus des pseudoboetianischen Tractates IV: Et hoc est principale religionis nostrae .... (Peiper p. 184).

Ich glaube nach diesem Thatbestand, dass die Annahme, Spanien sei die Heimath des pseudoboetianischen Tractates De fide catholica, hinreichend begründet ist.

23. *Eine angebliche Homilie des heil. Chrysostomus über den Glauben an Christus.*

In den älteren Chrysostomusausgaben folgen auf die Homilien zum Johannesevangelium eine Gruppe von unechten Homilien; die erste davon ist die hier vorliegende mit dem Titel De fide in Christo homilia. In populärer Weise werden die christologischen Fragen behandelt; insbesondere wird die ewige Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater betont.

24. Augustinus De fide et symbolo.

Es war dies ursprünglich eine Rede, die Augustin im Jahre 393 vor dem Concil zu Hippo hielt. Die einzelnen Artikel geben ihm Gelegenheit, die wichtigsten Glaubenswahrheiten zu exponieren und zu vertheidigen. So behandelt er beim ersten die Wahrheit, dass es keine von Gott unabhängige, ewige Substanz gebe, dass vielmehr alles von Gott geschaffen sei. Dann folgen die christologischen Fragen in der Reihenfolge des Symbolums. Bei der Lehre vom heiligen Geist wird das Mysterium der Trinität ausführlich dargestellt und durch Gleichnisse zu erklären versucht. Die Behandlung der trinitarischen Fragen ist der Kernpunkt der kleinen Schrift, um deretwillen sie auch wohl in unsere Sammlung aufgenommen wurde.

25. Pseudoaugustinische Rede Nr. 242 bei der Traditio Symboli.

Nach der Einleitung wird das ganze Symbolum im Wortlaut angeführt und dann kurz und bündig erklärt. Unter den pseudoaugustinischen Sermonen dieses Themas ist Nr. 242 der angesehenste. Ohne das Symbol erscheint er im Missale Gallicanum (Mabillon, De liturgia Gall. p. 347 ss.) und im Sacramentarium Gallicanum erscheint ein Passus aus ihm. Maassen, S. 396, § 509 hat constatiert, dass er in zwei Handschriften der Herovalliana auftritt. Ferner ediert Caspari, Anecdota S. 290 eine Expositio beati Augustini ep. super symbolum aus dem 6. oder 7. Jahrhundert, wo die Einleitung mit der in unserer Rede identisch ist. Kattenbusch vermuthet, dass der Symboltext, der vollständig mitgetheilt wird, eine spätere Zuthat sei. Er schreibt, Das apostolische Symbol, I, S. 211: „Ich weiss auch nicht, ob er überall da, wo er selbständig auftritt, den Text enthält, den er als „S. 242“ wie eine Einlage darbietet. Dies wäre eventuell wichtig.“ Es sei darum noch ausdrücklich con-

statiert, dass der Symboltext auch hier vollständig aufgenommen ist. Caspari, Ungedruckte Quellen II, S. 153 vermuthet, dass Faustus von Reji der Verfasser sei. Ich kann mich dieser Meinung nicht anschliessen, sondern halte diese Rede für die Einleitung zu dem Corpus der pseudoaugustinischen Sermonen 237, 238 und 239, die sogleich zur Besprechung kommen. Darnach wäre vorliegender Text in Spanien entstanden. Finden sich dafür Merkmale in ihm? Zunächst steht in der Einleitung der in Spanien so beliebte terminus: *trinitas distincta* personis (P. l. XXXIX, 2191). Dann heisst es im zweiten Abschnitt der Rede: Ergo in primo habet, *Credo*; vide, quod dominus noster non nos iubet discutere divina iudicia, sed credere, nec rationem requirere, sed fidem simpliciter et immobiliter exhibere (a. a. O. 2192). Derselbe Gedanke begegnet uns in Pseudo-Vigilius De trinitate III (P. l. LXII, 252): De te, deus, credendum, et non definiendum. Mihi enim credere iussum est, non discutere permissum est. Dieses Werk kann aber wegen seiner zahlreichen und unverkennbaren Beziehungen auf den Priscillianismus nur in Spanien entstanden sein. Die Stelle in unserer Rede: Quia ergo semper fuit pater, semper habuit filium, cui pater est, findet sich wörtlich in dem Symbol, das die Synode von Toledo im Jahre 675 acceptiert hat.

Ferner ist die ausführliche Betonung der Allmacht zu beachten. Vergleiche die Stelle in der folgenden Abhandlung. Auch das Hervorheben der resurrectio *huius* carnis . . . quam in hac vita sub mortali conditione portamus, ist am ehesten aus dem Gegensatz zum Priscillianismus zu erklären.

26—28. Die pseudoaugustinischen Sermonen 237, 238 und 239.

In Sermo 237 wird im Eingang auf eine frühere Abhandlung verwiesen, wo gezeigt worden sei, dass der Vater

wahrer Gott und allmächtig ist. Kattenbusch, Das apostol. Symbol, I, S. 190 macht darauf aufmerksam, dass das aber nicht Sermo 236 sein kann. Nr. 238 ist rein christologisch und bekämpft die Irrlehre des Arius und Apollinaris. Nr. 239 beweist im ersten Theil die Gottheit des heiligen Geistes, im zweiten wird die trinitarische Lehre auseinandergesetzt: drei Personen und eine Gottheit. Alle drei Texte gehören inhaltlich aufs engste zusammen: Sermo 237 handelt vorzugsweise vom Vater, 238 vom Sohn und 239 vom heiligen Geist. Kattenbusch, l. c. 190 hat das schon constatiert: „Sermo 237 eröffnet ein kleines zusammengehöriges corpus homiliarum (S. 237—239), die dem Taufsymbol als solchem gelten.“ Derselbe macht da, wo er von dem westeuropäischen Symbol S. 189 spricht, auf die von den Benedictinern zusammengestellte Serie von pseudoaugustinischen Sermonen aufmerksam, die mit den Titeln De fide catholica, De trinitate, De symbolo das Gebiet unserer Sammlung aufs engste berühren; vergleiche P. l. XXXIX 2173—2189. Thatsächlich haben die meisten derselben in ihr auch eine Stelle gefunden. So erscheint S. 233 in verkürzter Form als Nr. 5; S. 235 als Nr. 9; S. 236 als Nr. 10; S. 237 als Nr. 26; S. 238 als Nr. 27; S. 239 als Nr. 28; S. 242 als Nr. 25. Haben dieselben einen gemeinschaftlichen Verfasser? Das ist gewiss der Fall bei der Gruppe, die uns hier zunächst interessiert, nämlich bei den Sermonen 237—239 und bei demjenigen, den sie nach der Einleitung von 237 zur Voraussetzung haben. Welches ist dieser? Kattenbusch hat schon gezeigt, dass es der in Ausgaben unmittelbar vorhergehende Nr. 236 nicht sein kann. Ich halte den pseudoaugustinischen Sermon 242 für den einleitenden Text unseres Corpus homiliarum. Hier begegnet uns einmal eine umfangreiche Einleitung über das Symbol überhaupt, die zu dem kurzen Sermo, wenn er ein in sich abgeschlossenes Ganzes bilden sollte, in keinem Verhältniss steht, wohl aber begreiflich wird, wenn sie die Praefatio zu mehreren Reden

bildet. Daraus erklärt sich sodann vielleicht auch, dass hier das ganze Symbol recitiert wird. In Nr. 237 lautet die Verweisung: Ostendimus, . . . ut vestra certe dilectio recordatur, deum, in quem vos credere promisistis et creditis, verum esse deum; ita etiam verum patrem, hunc vero eumdem etiam omnipotentem. Und in Nr. 242 wird dargelegt: Advertite, quod cum dei patris nomen in confessione coniungit, ostendit, quod non ante deus esse coeperit et postea pater; sed sine ullo initio et deus semper et pater est. Quia ergo semper fuit pater, semper habuit filium, cui pater est. Omnipotentem vero ideo dicit, quia omnipotens est eique nihil impossibile est, qui caelum, terram, mare, homines atque omnia animalia et reptilia non aliquo operis actu, sed solo verbi creavit imperio etc. Auf diese ungewöhnlich ausführliche Darlegung der Omnipotenz Gottes, wie sie sonst in den Symbolerklärungen nicht Sitte ist, bezieht sich meines Erachtens zweifelsohne die ebenso wortreiche Hinweisung auf dieselbe göttliche Eigenschaft in der Einleitung von Nr. 237. Ich halte darum Sermon 242 für den Einleitungsvortrag zu unserem Corpus homiliarum. Und in der That steht in unserer Sammlung Sermon 242 unmittelbar vor 237; dies ist auch in Cod. Vindob. S. 664 der Fall. Was die Benedictiner P. l. XXXIX, S. 2191, demnach bezüglich der Herkunft von Sermo 242 muthmassen: Non sapit Augustinum . . . . In caeteris convenit plerumque cum Eusebianis de symbolo sermonibus 1 et 2, auctore forsitan Fausto conscriptis, würde auch von diesen drei Sermonen gelten. Siehe aber Näheres über sie in der folgenden Untersuchung.

29. Eine antiarianische Exhortatio de symbolo an Neugetaufte.

Caspari hat dieser ganz vom Gegensatz gegen den Arianismus beherrschten Rede, deren Wortlaut er erst auf Grund unserer Handschrift feststellen konnte (Alte und

neue Quellen S. 187 ff.), eine vorzügliche Untersuchung gewidmet (Ungedruckte Quellen, II, S. 140—182). Dieselbe besteht aus einer sehr wirkungsvollen Einleitung, aus dem Wortlaut des Symbols selber, das nur selten in solchen Reden vollständig recitiert zu werden pflegt, so in den pseudoaugust. Sermonen 240, 241 und 242 und in den Formularien der Sacramentarien. Dadurch erhält der Text eine hohe Bedeutung für die Symbolforschung. Der Haupttheil der Rede, die Erklärung des Symbols, zerfällt in zwei Abschnitte; im ersten handelt der Prediger von der Allmacht Gottes und von der Wesensgleichheit des Sohnes mit ihm gegen die Arianer und Sabellianer; im zweiten wird die Menschwerdung Christi dargelegt. Diejenigen Theile des Bekenntnisses, die mit diesen Sätzen in keinem Zusammenhang stehen, werden nur kurz erwähnt. Der Schluss fordert die Neugetauften auf, das Symbol nicht nur auswendig zu lernen, sondern es auch mit Verstand zu erfassen, damit durch dasselbe ihre Liebe zu dem Erlöser gefestigt werde. Wann ist die Exhortatio entstanden? Caspari kommt zu dem Resultat, dem auch Kattenbusch zustimmt, dass sie im ersten Stadium des arianischen Streites und zwar noch vor dem Auftreten des Macedonius entstanden sei. Dann aber ist der Sermo der älteste seiner Art im Abendlande, den wir kennen (Kattenbusch, Das apost. Symbol, I, S. 203). Nur in Betreff des Verfassers, den Caspari nach langen Untersuchungen in der Person des Lucifer von Calaris sehen möchte, hat er keine Zustimmung gefunden.

So hat sich Krüger, Lucifer Bischof von Calaris, S. 118 ff. ganz entschieden gegen diese Annahme erklärt; er möchte an Eusebius von Vercelli denken. Kattenbusch macht dagegen manches Stichhaltige geltend und präsentiert Gregor von Eliberis, den bekannten spanischen Luciferianer, als Verfasser, ohne freilich zwingende Gründe anführen zu können. Doch muss ich gestehen, dass mich die Gründe Casparis für die Verlegung in das erste Stadium des aria-

nischen Streites nicht vollständig überzeugt haben, denn wir besitzen aus der Zeit, wo es galt, den Arianismus der Gothen und Vandalen zu bekämpfen, viele Texte, die sich auf die Vertheidigung der Gottheit Christi und seiner Menschwerdung beschränken. Auch lässt sich ja trotz alles Suchens aus dieser Zeit kein Autor ausfindig machen, dem man die Exhortatio beilegen könnte. Da nun alle Handschriften Ambrosius als Verfasser nennen, so glaube ich, dass man hiermit auf jene Periode in der theologischen Litteratur hingewiesen werde, wo es Mode war, seinen Producten hochklingende Namen, wie Athanasius, Augustinus etc. vorzusetzen. Sollte ferner uns nicht die Stellung, in der die Exhortatio in unserer Handschrift erscheint, einen Fingerzeig über die Zeit der Entstehung geben? Voraus gehen ihr hier die pseudoaugustinischen Sermonen Nr. 242, 237, 238 und 239, auf deren Zusammengehörigkeit ich aufmerksam machte, während zwei Stücke des Fulgentius von Ruspe nachfolgen. Sermo 242 wird von Caspari c. 500 angesetzt (Ungedruckte Quellen, II, S. 152). Im Grossen und Ganzen hat der Autor von Augiensis XVIII aber entschieden das Bestreben, seine Texte chronologisch zu ordnen.

Eine neue Hypothese stellt Morin, Revue Bénédictine 1893, p. 390—394 auf. Er geht von Gennadius De viris inlustribus cap. LXV aus, wo die Schriften des spanischen Bischofs Syagrius genannt werden. Die an erster Stelle erwähnte Schrift De fide adversum praesumptuosa haereticorum vocabula ist ganz entschieden identisch mit den Regulae definitionum, die wir unter Nr. 34 behandeln werden. Zum Schlusse bemerkt Gennadius: Sub huius Syagrii nomine septem de fide et regulis fidei libros praetitulatos inveni; sed quia lingua variantur, non omnes eius credidi esse. Morin fand nun in einer Reimser Handschrift im Anschluss an obigen zweifellos dem Syagrius angehörigen Tractat ein Corpus von sieben Schriften, auf die die genannte Stelle des Gennadius vor-

züglich passt; und die Vermuthung ist durchaus berechtigt, dass er diese Gruppe von Texten im Auge hatte. Es sind:

1. Unsere Exhortatio ad Neophytos.

2. Sermo b. Augustini de sancta trinitate, = pseudo-august. Sermo 232, P. l. XXXIX, 2175.

3. Eine Abhandlung, die identisch ist mit dem pseudo-august. Sermo 113, den Kapiteln V—VII der Schrift des Vigilius von Tapsus (?) Contra Palladium, P. l. LXII, 456; auch unter dem Namen des Gregor von Nazianz, des Gregor von Elvira (vgl. P. l. XVII, 559—561) geht dieser Text.

4. Pseudoaugustinischer Sermon 236 (P. l. XXXIX, 2181), der aber nichts anderes ist, als das Glaubensbekenntniss des Pelagius mit einer homiletischen Einleitung.

5—7. Drei Abhandlungen, die mit den pseudoaugustinischen Sermonen 237, 238 und 239 identisch sind.

Morin ist nicht abgeneigt, diese sieben Stücke für jene zu halten, die man zur Zeit des Gennadius dem Syagrius zuschrieb. Wenn man dies auch mit Unrecht that, so ist doch so viel wahr, dass diese Gruppe von Texten theils in Spanien entstanden, theils hier durch Hinzufügung von homiletischen Einleitungen zu Sermonen umgeformt wurden, die den Interessen der spanischen Kirche dienen sollten. Um von unserer Exhortatio ad Neophytos zunächst abzusehen, hat der pseudoaugustinische Sermo 232 ganz deutlich den Sabellianismus des Priscillian und seiner Anhänger im Auge. Die unter Nr. 3 erwähnte Abhandlung ist im wesentlichen eine Aufzählung von Namen des Erlösers, die allem Anschein nach auf den Spanier Gregor von Elvira zurückgehen. Dieselbe hat weiter die grösste Aehnlichkeit mit der Diligentia monachorum Nr. 49, die wir aus anderen Gründen nach Spanien verweisen müssen.

Weiter bin ich der Ueberzeugung, dass nur ein Spanier das Symbolum des Pelagius zu einem Sermo umgewandelt hat. Die Stelle in der Einleitung: Sceleratae autem haeresis suae perfidiam tegunt, kann sich nur auf die Priscillianisten

beziehen, die ihre Irrlehre unter dem Schein der Orthodoxie verbargen, und denen man allgemein Lüge, Heuchelei und Meineid vorwarf. Zu einem antipriscillianistischen Tractat eignete sich dieses Bekenntniss um so mehr, als drei Sätze des Schlusses sich gegen Priscillians Lehre richteten, nämlich:

a) Novum et vetus testamentum recipimus in illo librorum numero, quem sanctae ecclesiae catholicae tradit auctoritas.

b) Animas a deo dari credimus . . . . anathematizantes eos, qui animam quasi partem dei divinae dicunt esse substantiae.

c) Exsecramur etiam blasphemiam eorum . . . . qui primas nuptias cum Manichaeo . . . . damnant.

Was schliesslich die drei pseudoaugustinischen Sermonen 237, 238 und 239 betrifft, so gehören sie inhaltlich zusammen und haben einen Verfasser. Wer ihr Verfasser ist, wussten die Mauriner nicht anzugeben, und auch Kattenbusch (Das apostolische Symbol, I, S. 190 Anm. 2) constatiert nur, dass Faustus von Reji nicht ihr Autor ist. Liesse sich aus dem Zusammenhang, in dem sie hier auftreten, vielleicht die Heimath bestimmen? Ich glaube das ganz entschieden. In Sermo 237 wird mit ganz ungewöhnlicher Ausführlichkeit die Allmacht Gottes behandelt. Warum dies? Offenbar deswegen, weil die Priscillianisten, wie aus den Canones von Braga im Jahre 563 hervorgeht, darüber Irrthümliches lehrten. Auch muss auffallen, dass in eben dieser Rede so stark betont wird, dass auch die Chöre der Engel Geschöpfe Gottes seien. Dies wurde bekanntlich von den Priscillianisten ebenfalls geleugnet. Das scheint mir jedenfalls gewiss, dass diese drei Sermonen die nämliche Heimath haben, wie auch die Exhortatio ad Neophytos, denn mit dieser zusammen werden sie überliefert: a) in der Reimser Handschrift, b) in den Wiener Codices 305 und 664 (vgl. Caspari, Ungedruckte Quellen, II, S. 128 ff.), c) in unserem Augiensis.

Wie verhält es sich nun mit unserer Exhortatio ad Neophytos? Gehört sie vielleicht auch nach Spanien, und ist etwa Syagrius ihr Verfasser?

Kattenbusch hat a. a. O. S. 206 Gregor von Elvira vorgeschlagen. Allein ich bin mit Quesnel der Meinung, dass der Tractat De fide, den Hieronymus von diesem Autor kennt, nicht mit unserer Exhortatio identisch ist, sondern mit der Schrift De fide orthodoxa contra Arianos, P. l. XVII, 599 ff. Aber bezüglich des Landes ist Kattenbusch jedenfalls auf der richtigen Spur. Auch Caspari musste sich gestehen (Ungedruckte Quellen etc. II, S. 170): „Doch muss, was die spanische Kirche betrifft, bemerkt werden, dass ihr Symbol im vierten oder im vierten und fünften Jahrhundert möglicherweise wie das in der Rede ausgelegte Symbol gelautet haben könnte, wie wohl dies doch höchst unwahrscheinlich ist. Man würde in der spanischen Kirche später die Worte: „Saeculorum omnium et creaturarum regem et conditorem“ im ersten Artikel nicht ohne weiteres ausgelassen haben, falls man sie ursprünglich in ihm gehabt hätte.“ Allein diese Stelle ist augenscheinlich gegen den Priscillianismus gemünzt, der ja einen Theil der Schöpfung dem Teufel zuschrieb. Nach Besiegung dieser Irrlehre war der Zusatz gegenstandslos geworden. In unserer Exhortatio werden der Arianismus und Sabellianismus bekämpft; auch das weist auf Spanien, wo die Westgothen wüthende Arianer und die Priscillianisten leidenschaftliche Sabellianer waren. Die Gottheit des hl. Geistes kam in Spanien, wie sich aus den Concilsacten des fünften und sechsten Jahrhunderts ergibt, fast gar nicht zur Sprache. So erklärt sich auch, warum dieses Thema in der Exhortatio nicht behandelt wird.

Es kommen in ihr aber auch positive Merkmale des Gegensatzes zum Priscillianismus vor.

1. In der Einleitung werden den Häretikern, die zur Bekämpfung stehen, zweimal Lüge vorgeworfen. Die Lüge der Priscillianisten war aber sprichwörtlich; diese Thatsache

veranlasste ja auch den hl. Augustin zu seinem Buche Contra mendacium, P. l. XL, 517—548.

2. Am Schlusse des ersten Abschnittes heisst es: Ipsi potius . . . . intereant cum patre mortis suae, diabolo, cuius progeniem se ipsi fecerunt. Diese Worte können sich nur auf die Priscillianisten beziehen, denn Canon XII der Synode von Braga lautet: Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse figmentum et conceptiones in uteris matrum operibus dicit daemonum figurari, propter quod et resurrectionem carnis non credit, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, anathema sit. Die Priscillianisten haben sich also buchstäblich als Kinder des Teufels angesehen.

3. Die breite Darlegung der ewigen Zeugung des Sohnes aus dem Vater und seiner zeitlichen Geburt wird erklärlich aus Canon III und IV derselben Synode.

4. Die spanischen Symbole und die Expositionen dazu zeigen eine Reihe von sprachlichen Eigenthümlichkeiten, die fast alle in unserer Exhortatio wiederkehren. Dazu rechne ich: a) Personaliter in trinitate distincta (substantia), ein Ausdruck, der zweimal wiederkehrt; vgl. dazu Toletanum I (Hahn S. 210): Trinitatem personis distinctam; trinitatem in personarum) distinctione agnoscimus in dem Symbol, das die XI. Synode von Toledo gebraucht (Hahn S. 245); ähnlich im Bekenntniss des Bachiarius (Hahn S. 288). b) In einer Reihe von Symboltexten begegnet der Terminus: Non sic unum deum quasi *solitarium*. Die älteste Belegstelle dafür ist jene Fides, die wir hier unter Nr. 9 behandelten. Wir haben dort mit Burn die Vermuthung ausgesprochen, dass es ein Bekenntniss des Papstes Damasus an Priscillian darstelle. Ferner begegnet er in Pseudo-Vigilius De trinitate IX, P. l. LXII, 287. Dieses Werk gehört aber in seiner gegenwärtigen Form, weil in vielen Partien der Priscilianismus bekämpft wird, nach Spanien. Auch in der Interrogatio de fide catholica Nr. 47 in unserem Codex heisst es: Vox autem ista „con-

placuit" signat patrem non solitarium . . . . Dieser Tractat gehört aber ganz offenkundig nach Spanien. Vgl. ferner das Symbol der VI. Synode von Toledo (Hahn S. 236) und die *Expositio fidei catholicae* bei Hahn S. 331. Caspari verlegt diesen Text nach Afrika, hauptsächlich mit Rücksicht auf das Glossem: et haec tria unum sunt in Christo Jesu, was er für eine specifisch afrikanische Form hält. Ich muss ihm hier widersprechen. Das früheste Citat in dieser Form findet sich im Tractatus I Priscillians ed. Schepss (Corpus script. eccl. lat. Vindob. XVIII, p. 6). Dann ist es dreimal gebraucht in Pseudo-Vigilius De trinitate, P. l. LXII, 243, 246 und 297. Caspari hält noch den Afrikaner Vigilius für den Verfasser dieses Buches. Weiter verwenden das Comma Joanneum in dieser Form die beiden Spanier Etherius und Beatus in ihrer Schrift Adversum Elipandum, Max. Bibl. patrum Ludg. XIII, 360. Caspari macht Anecdota S. 306 selber darauf aufmerksam, dass auch der Codex Toletanus der Vulgeta den Zusatz *in Christo Jesu* hat. Von Afrikanern kennen ihn nur Victor Vitensis und Fulgentius von Ruspe (vgl. Caspari a. a. O. S. 306). Ich halte darum diese Expositio fidei für ein Product Spaniens und den Ausdruck, dass Gott nicht *solitarius* sei, für eine specifisch spanische Gewohnheit[1]).

In unserer Exhortatio wird nun den Häretikern der Vorwurf gemacht, dass sie die Gottheit nicht für personaliter in trinitate distincta subsistens sed *solitarie* singularis halten.

Ich glaube damit den Beweis erbracht zu haben, dass die Exhortatio ad Neophytos in Spanien entstanden ist; dahin gehören dann auch die drei pseudoaugustinischen Sermonen 237, 238 und 239, die immer mit ihr überliefert sind. Für den Verfasser wenigstens der Exhortatio halte ich den Bischof Syagrius, den Gennadius im cap. LXV erwähnt.

---

1) Geschaffen hat den Ausdruck allerdings ein Gallier; cf. Hilarius De trinitate II, 14; IV, V 17—20.

Die Gründe, die mich zu dieser Annahme bestimmen, sind:

1. Die Stellung der Exhortatio in der Reimser Handschrift unmittelbar nach den Regulae definitionum des Syagrius; in unserer Handschrift geht sie ihnen voraus, getrennt durch drei Schriften des Fulgentius von Ruspe und den Tractat Adversus Judaeos, Paganos et Arianos.

2. Die Exhortatio begründet im ersten Abschnitt die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater aus der Allmacht des letzteren. Arius könne Gott im Ernst nicht allmächtig nennen, „quia eum aequalem ex sua substantia filium non genuisse confirmat". Weiter heisst es gegen Schluss des Abschnittes: „Et ideo non dubitamus, per eam omnipotentiam, qua cuncta rerum fecit ex nihilo, et filium de se ipso genuisse aequalem sibi et per omnia parem, hoc est voluntate . . . . Neque enim sibi praestare potuit, quae creaturis suis mortalibus et corruptibilibus praestare dignatur, ut secundum genus suum ipse generaret.

Derselbe Gedanke kommt in den Regulae definitionum vor, wo im fünften Kapitel der Satz behandelt wird: Quomodo filius dei, si natus, non coepit? Es heisst hier: „Proprium dei est, non coepisse, sicut est proprium omnium, quae sunt, coepisse. Invenies filium non coepisse. Necesse est ergo, ut sicut ea, quae coeperunt, his, quae ex ipsis sunt, coepisse praestant, ita et deus ei, qui ex se est, proprium praestet, nec coeperit aliquando." Beiden Tractaten ist also der Gedanke gemeinsam: Wie jedes Geschöpf, dem die vis generandi zukommt, denjenigen, die sie erzeugen, ihre volle Wesenheit mittheilen, so auch Gott seinem Sohne. Derselbe kehrt in den Regulae des Syagrius noch einmal wieder im IX. Kapitel, wo von der Wesensgleichheit des hl. Geistes gehandelt wird. Ich setze die ganze Stelle hierher: Deus spiritus est, habens in se spiritum . . . . Ignis tamen sumamus exemplum et interna eius externaque rimemur. Numquid in globo ignis vel stilo alius videtur interius, alius exterius, et non ipse, vel etiam non inesse dicendus est,

quia unus est? Si igitur et intus et foris est, dum sibi inest, et unus atque inseparabilis est, haec in deo difficilia dicemus, ut in eo qui est, in quo est, inesse non possit, hoc est spiritus in spiritu? *Et qui praestitit aliis et esse et habere, id quod est, ipse non habeat?*

Die Verwandtschaft der Exhortatio und der Regulae definitionum glaube ich mit diesen Stellen erbracht zu haben. Und da der hier vorliegende Gedankengang keineswegs Gemeingut der trinitarischen Abhandlungen ist, so denke ich, dass der Schluss auf einen Verfasser nicht zu gewagt ist.

30. Ueber den orthodoxen Glauben und verschiedene Irrthümer der Häretiker von Fulgentius von Ruspe.

Ein gewisser Donatus wurde von den Arianern mit allerlei Einwänden gegen die katholische Trinitätslehre belästigt, die er nicht zu entkräftigen vermochte. Darum wendet er sich an Fulgentius um Belehrung, der ihm in Form eines Briefes die Gottheit Jesu Christi ausführlich beweist (cap. III—VII). In cap. VIII wird die Lehre vom hl. Geist behandelt und im IX. der Trinitätsglaube kurz zusammengefasst. Cap. X bildet den Uebergang zur Widerlegung der Häretiker, nämlich der Sabellianer (cap. XI), der Arianer (cap. XII), der Macedonianer (cap. XIII). Cap. XIV—XX handeln von der Incarnation mit Widerlegung der dahin gehörigen Irrlehren.

31. Das unechte Schlusskapitel von der Schrift des Fulgentius von Ruspe De fide ad Petrum.

In vielen Handschriften und Ausgaben erscheint dieses ausgezeichnete Büchlein mit einem Schlusskapitel, das schon längst als unecht erkannt ist. Dasselbe enthält eine kurze Darlegung der trinitarischen Lehre. Daran schliessen sich predigtartige Ermahnungen zu einem sittlichen Leben unter scharfem Hinweis auf das Gericht Gottes. Der homiletische Theil dieses Textes ist in unserer Handschrift grösstentheils

übergangen. Es ist zu beachten, dass unser Augiensis diesen Text, der bisher nur als unechter Zusatz obiger Schrift constatirt ist, als selbständige Abhandlung unter dem Titel: Item sancti Fulgentii sermo excerptus de epistula ad Faustinum .überliefert. Darnach läge in dem bisher wenig beachteten Schlusskapitel von De fide ad Petrum ein Excerpt vor, das ein Unbekannter aus einem jetzt nicht mehr existierenden Briefe des Fulgentius an einen gewissen Faustinus machte.

32. Der pseudoaugustinische Tractat Contra Judaeos, Paganos et Arianos.

Nach der Einleitung wird seltsamerweise zuerst über den Teufel gehandelt (II), was es heisst, dem Satan entsagen (III), über den Rückfall nach der Taufe (IV). Kapitel V—VIII behandeln die Trinitätslehre, Kapitel IX die Geburt Christi, X seine Verfolgung durch Herodes. Alsdann werden gegen die Juden, welche nicht an die Gottheit Christi glauben wollen, die messianischen Weissagungen angeführt. Auch das Heidenthum legt Zeugniss für Christus ab, nämlich Virgil, Eclog. 4, 7 (cap. XV) und die Sibyllen (cap. XV). Weiter wird gezeigt, wie die ganze Natur Zeugniss für die Gottheit Jesu ablegte (cap. XVII). Den Juden müssten bezüglich der Person Christi die Augen aufgehen, wenn sie wahrnehmen, dass sie in ihrem beständigen Kampf gegen den Erlöser bisher nur Niederlagen erlitten hätten (XVIII). In cap. XIX wird kurz die Gottheit des hl. Geistes betont und die Irrlehre der Arianer bekämpft. Die drei letzten Kapitel sind homiletischer Natur. Den Mittelpunkt dieses Tractat bildet, wie man sieht, die Lehre von der Gottheit Christi gegen die Juden. Caspari, Ungedruckte Quellen, II, S. 152, glaubt, dass er in Afrika unter der Herrschaft der Vandalen in den ersten dreissig Jahren des 6. Jahrhunderts entstanden sei; vgl .auch Kattenbusch, a. a. O. S. 139. Nach den Untersuchungen von Marius Sepet, Les prophètes du Christ, Paris 1878 (Separat aus der Bibliothèque de l'école des

chartes 1867, 1868 und 1877) ist dieser Tractat der Ausgangspunkt des geistlichen Schauspiels im Mittelalter; dieses aber wurde nach Julien Durand, Bulletin monumental 1888, 521 ff. und P. Weber, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst, Stuttgart 1894, in sehr vielen Fällen die Grundlage für die Auswahl und Zusammensetzung des Portalschmuckes, namentlich der gothischen Kathedralen.

Caspari hat für seine Behauptung, dass der Tractat in Afrika entstanden sei, keine Beweise angeführt. Bruno Czapla, Gennadius als Litteraturhistoriker, erinnert an Voconius von Castellum in Mauretanien, von dem Gennadius cap. LXXVIII schreibt: Voconius Castellani, Mauretaniae oppidi, episcopus scripsit Adversus ecclesiae inimicos Judaeos et Arianos et alios haereticos. Doch kann sich dieser allgemein gehaltene Titel auf eine ganze Reihe pseudonymer Schriften beziehen. Bestimmte Nachrichten, dass man in Afrika diesen Tractat im sechsten Jahrhundert kannte, gibt es nicht. Aber in Spanien war er um diese Zeit bekannt, denn der Verfasser der Sententiae sanctorum patrum, die wir unter Nr. 42 behandeln, hat ihn zum grossen Theil ausgeschrieben. Allerdings vermag ich Merkmale dafür, dass er die specifisch spanische Irrlehre, also den Priscillianismus, im Auge hat, darin nicht nachzuweisen. Es müsste denn dahin die Thatsache zu rechnen sein, dass der Nativitas Christi und Resurrectio je ein besonderes Kapitel gewidmet wird.

In der Hauptsache ist vorliegender Tractat gegen die Juden gerichtet; sie sollen überzeugt werden, dass in Christus der verheissene Messias erschienen ist. Auch das scheint mir ein Fingerzeig für seine Entstehung in Spanien zu sein. Hier gelangten die Juden schon im vierten Jahrhundert zu so grosser Bedeutung, dass sie es wagten, das Land zu judaisiren [1]). Daraus erklärt sich auch, dass Spanien

1) Jost, Geschichte der Juden, V, S. 13; Hefele, Cardinal Ximenes, 2. Aufl. S. 256 ff.

die ersten Concilsbeschlüsse gegen die Juden aufzuweisen hat. Vgl. Hefele über die Synode von Elvira im Jahre 306, Conciliengeschichte, I, S. 178. Die Gefahr bestand im sechsten und siebenten Jahrhundert fort, und alle Synoden Spaniens aus dieser Zeit verzeichnen die strengsten Bestimmungen gegen die Juden.

Darum scheint es mir am nächsten zu liegen, als Heimath dieses Tractates, der sich so nachdrücklich die Bekehrung der Juden zur Aufgabe macht, Spanien anzunehmen.

33. Die Regula fidei verae des Fulgentius von Ruspe, auch Liber ad Petrum genannt.

Ein gewisser Petrus plante eine Reise nach Jerusalem. Damit er aber bei dieser Gelegenheit, wo er mit Häretikern der verschiedensten Art zusammenzutreffen nicht vermeiden kann, nicht an seinem Glauben Schaden leide, bittet er den angesehensten Theologen der Zeit um eine kurze Zusammenstellung des wahren Glaubens. Das I. Kapitel handelt in einfacher und klarer Darstellung von der Trinität; cap. II über die Person Jesu Christi insbesondere in sehr ausführlicher Weise. Das dritte Kapitel mit den Themata: Unde naturae creatae proficiant et deficiant; corpora caelestia et terrestria differunt; deus ubique; deus omnium vita; origo vitae malae; corpora impiorum; claves Petri; peccatum in spiritum sanctum; baptismus non repetendus; ecclesia catholica; abstinentia, votum continentiae — ist vollständig übergangen. Bei cap. IV, wo die Trinität wiederum in der Form von kurzen Regeln zur Sprache kommt, setzt unser Codex wieder ein. Reginbert hat nicht beachtet, dass seine Vorlage das dritte Kapitel, weil nicht zum Thema der Sammlung gehörig, absichtlich weggelassen hatte, und trug es fol. 39 v col. 2, wo Raum übrig geblieben war, nach. Da er aber damit nicht ausreichte, musste er ein Blatt nachheften und noch den leeren Raum auf fol. 39 v

col. 1 benützen. Das unechte Schlusskapitel, von dem oben die Rede war, fehlt hier.

34. Regulae definitionum, angeblich von Hieronymus[1].

Da der Inhalt zum Theil schwer verständlich ist, gebe ich zunächst eine Analyse.

1. Inhaltsangabe.

Caput I.

Alles was existiert, ist entweder ungezeugt oder gezeugt oder geschaffen. Darnach gibt es folgende Kategorien des Seienden:

1. Est quod neque natum neque factum est.
2. Est quod natum est et factum non est.
3. Est quod neque natum neque factum est.
4. Est quod factum est et natum non est.
5. Est quod factum est et natum est et renatum est.
6. Et est quod factum est et natum est et renatum non est.

Caput II.

Hier wird diese Eintheilung des Seienden auf die göttlichen und menschlichen Dinge angewendet.

1. Nicht geboren und nicht geschaffen ist Gott Vater.
2. Geboren aber nicht geschaffen ist Gott Sohn.
3. Wiederum nicht geboren und nicht geschaffen ist der hl. Geist, der vom Vater ausgeht.
4. Geschaffen aber nicht geboren sind Himmel, Erde, kurz die anorganischen Dinge.
5. Geschaffen, geboren und wiedergeboren ist der Mensch.
6. Geschaffen, geboren, aber nicht wiedergeboren sind die Thiere.

Caput III.

Dass diese Definitionen der drei göttlichen Personen

[1] Den lateinischen Text werde ich separat herausgeben.

zutreffend seien, wird aus I Corinth. 8, 6 und I Corinth. 2, 10—11 gezeigt.

Caput IV

beschäftigt sich mit der Anfangslosigkeit der göttlichen Personen. Dass der Vater „esse non coepit", wird als unbestritten vorausgesetzt. Damit ist auch die Anfangslosigkeit des Sohnes gegeben, die Johannes 1, 1 auch deutlich gelehrt wird. Der hl. Geist ist ohne Anfang, weil seine processio continua vom anfangslosen Vater ausgeht.

Caput V.

Wie ist es aber möglich, dass der Sohn ohne Anfang ist, da er doch geboren ist? Darauf antwortet der Verfasser mit Hinweis auf die irdischen Dinge, von denen wir wohl wissen, dass sie existieren, aber das Wesen ihres Werdens und Wachsthums entzieht sich unserer Kenntniss. So wissen wir auch, dass die Chöre der Engel existieren; was sie aber ihrer Substanz nach sind, ist uns unbekannt. Uebrigens gibt es im Reiche der Natur viele Dinge, die so mit einander verbunden sind, dass sie, obwohl sie als ein Anderes im Anderen existieren, doch so untrennbar sind, dass sie sich gegenseitig nicht fehlen können, wie die Farbe den Substanzen, wie die Quantität, die Zahl und verschiedene Qualitäten den Dingen. Man muss jedes Ding unter dem Gesichtspunkte seiner „proprietas" betrachten; Gott kommt das *non coepisse* zu, den geschöpflichen Dingen das coepisse. Und wie letztere allem, was von ihnen herkommt, das coepisse mitgeben, so gewährt Gott dem, der aus ihm ist, das non coepisse. Der Sohn Gottes ist identisch mit der Sapientia, Virtus, Verbum, Splendor, Imago, Vapor und Speculum dei; es sind dies lauter relative Begriffe, die sich auf den Vater und Sohn beziehen. Wie aber Gott niemals ohne Sapientia, Virtus etc. existiert haben kann, so muss auch der Sohn verstanden werden als ein immer Seiender.

Caput VI.

Den Dingen, die geschaffen aber nicht geboren sind,

kann die Bezeichnung „Sohn“ nicht zukommen; dem, was geschaffen, geboren und wiedergeboren ist, kommt das Praedicat Mensch zu; geschaffen ist er von Gott, geboren von der Mutter, wiedergeboren in der Taufe. Himmel, Erde etc. sind nicht wiedergeboren, weil sie geschaffen und nicht geboren sind. Der Sohn aber, der nur geboren (nicht auch geschaffen ist), ist Fleisch geworden, wie die hl. Schrift lehrt. Auch er ist als Mensch von einer Mutter geboren und als solcher per mysterium wiedergeboren in der Taufe am Jordan, während die Thiere die Fähigkeit der Wiedergeburt nicht besitzen [1]).

Caput VII.

Obige Definitionen hat der Verfasser unseres Tractates vorausschicken müssen, gezwungen durch die Häretiker, die von den Begriffen ingenitum, genitum, factum ausgehen, um ihre häretischen Meinungen zu erhärten. Obwohl die hl. Schrift nirgends sagt: omne quod est, aut ingenitum est aut genitum aut factum, so habe er doch der Aufstellung dieser Kategorien des Seienden zugestimmt, weil es ihm so möglich werde, die Behauptungen der Gegner ad absurdum zu führen. Das Thema der Untersuchung soll sein: de singulis dicendum, quibus proprietatibus ab invicem separentur vel qua societate concordent. Der Leser wird alsbald erkennen humanis studiis non divinis fuisse responsum, d. h. die Gründe sollen lediglich aus der Vernunft genommen werden.

Das Ungezeugte oder Ungeschaffene ist nach dem Sprachgebrauch derjenigen, die sich nicht der hl. Schrift bedienen, sondern in einer angemassten Terminologie reden, der Vater. — So muss nach meiner Auffassung der Satz: Igitur quod ingenitum dicitur, vel infectum, pater est secundum eos, qui non scripturae serviunt, sed usurpationi verstanden werden. — Es muss zugegeben werden, dass er

1) Der Verfasser scheint hier den dogmatisch unrichtigen Gedanken aussprechen zu wollen, als ob die Taufe im Jordan für Christus eine Art Wiedergeburt bedeute.

weder geboren noch geschaffen ist. Es gilt aber auch nach Nr. 2 im ersten Kapitel: quod genitum est et infectum est, denn der Sohn, der geboren ist, ist doch nicht geschaffen, weil nasci und fieri ganz verschiedene Begriffe sind. Aber da zeigen sich jetzt die Gegner in ihrer wahren Gestalt, indem sie behaupten, natum esse sei gleich factum esse. Das thun sie, um nicht zugeben zu müssen, dass der Sohn, wenn er aus dem Vater geboren ist, dieselbe göttliche Substanz besitze.

Wenn aber natum = factum, so ist auch factum = natum; also wären Himmel, Erde etc. auch geboren. Auch obige Definition: omne quod est, aut ingenitum aut genitum aut factum est, ist falsch; und es bleibt nur noch: omne quod est, aut ingenitum aut factum est. Ferner ergibt sich aus der Behauptung natum = factum: alles Geschaffene ist auch ungezeugt, weil was geschaffen ist, nicht geboren ist. Da nun aber ingenitum nichts anderes ist als *non esse natum*, so folgt factum = ingenitum. Es verbliebe somit als Kategorie des Seienden nur noch das ingenitum.

Aber vielleicht sagt man, es sei doch ein Unterschied zwischen *ingenitum* quod et *infectum* und *ingenitum* quod *factum*, so dass zwei Modi des Seienden bleiben

1. ingenitum quod et infectum,
2. ingenitum quod et factum.

Was ist darauf nun zu sagen: alles Geschaffene, weil nicht gezeugt, ist *ingenitum?* Und wenn ungezeugt das ist, was geschaffen ist, so ist also was geboren ist, ungeschaffen. Und es ist etwas anderes *factum esse* und etwas anderes *genitum esse*, weil was geschaffen ist, ungezeugt, und was geboren ist, ungeschaffen ist. Und weiter, wenn natum esse = factum esse wäre, so würde daraus nach den Aufstellungen der Gegner, die sagen: quod factum est, ingenitum est, folgen: natum esse = ingenitum esse. Zwischen ingenitum quod factum und genitum quod infectum besteht allerdings

ein grosser Unterschied; denn der hl. Geist ist ingenitus et infectus, die Welt hingegen ingenitus et factus.

Caput VIII.

Hier soll die Rede sein über den Begriff ***ingenitum*** und den von ihm abhängigen ***genitum;*** es soll untersucht werden, welche Bedeutung ihm zukomme, und warum die hl. Schrift diesen Namen ingenitum vermeidet und die erste Person in der Gottheit nur Vater nennt, während die Häretiker ihn ingenitum und infectum genannt wissen wollen. Sie fliehen den Namen Vater geradezu, weil sie wohl wissen, dass gleichzeitig damit auch der Begriff des Sohnes gegeben ist. Sie wollen also nur von ingenitus und genitus gesprochen wissen, weil die menschliche Vernunft mit dem Begriff genitus dem ingenitus gegenüber die Vorstellung des Späteren verbindet. Weiter behaupten die Häretiker über die drei Personen in der Gottheit, dass ihre Substanz aus ihren Namen erkannt werden müsse, nämlich aus den Namen wie die Häretiker sie gebrauchen, und nicht aus den Bezeichnungen der hl. Schrift: Vater, Sohn und hl. Geist.

Wie eine eherne Mauer halten uns die Häretiker immer und immer die Frage vor, ob ingenitus und genitus dasselbe sei oder nicht. Sie wollen nämlich schon in dem verschiedenen Wortlaut (ingenitus, genitus) angedeutet sehen, dass Vater, Sohn und hl. Geist nicht dieselbe Substanz haben.

Der Verfasser stellt also die Frage: ist in der That zwischen ingenitum und genitum ein solcher Unterschied, dass durch sie eine Verschiedenheit der Substanz bedingt ist? Wenn dies der Fall ist, dann ist alles, was ingenitum ist, von derselben Substanz. Nach den Gegnern heisst der Vater ingenitus atque infectus, der Sohn genitus atque infectus. Wenn also beide in Bezug auf ingenitus und genitus sich auch von einander unterscheiden, so sind sie sich doch darin gleich, dass beide infecti sind; und das wird auch die Gleichheit der Substanz bedingen.

Der hl. Geist ist nicht das, was der Vater, auch das

nicht, was der Sohn; auch ist er nicht geschaffen. Was soll man also von ihm sagen? Er wird wohl ingenitus sein. Dann ist er von der nämlichen Substanz wie der Vater; oder er ist genitus, dann ist er von der Substanz des Sohnes. Oder er muss als geschaffen bezeichnet werden, dann ist er von der Substanz der Welt; diese aber ist, weil factus, ingenitus; also wäre die Welt dasselbe, was der Vater. Wie kann also der hl. Geist, wenn er geschaffen sein soll, in gleichem Sinne wie die Welt ingenitus sein?

Wir haben den Sohn oben infectus bezeichnet, aber auch der Vater ist infectus und der hl. Geist; demnach werden sie alle drei die nämliche Substanz haben.

Der Vater ist ingenitus, der hl. Geist ist ingenitus, die Welt ist ingenitus. Sind also alle drei von der nämlichen Substanz? Aber die Welt ist geschaffen, der Vater jedoch ist nicht geschaffen, wie auch der Sohn und der hl. Geist nicht. Also wird die Welt nicht von derselben Substanz sein wie die drei Personen in der Gottheit.

Man sieht aus diesen Deductionen, dass es viel vernünftiger ist, mit der hl. Schrift an den Vater, den Sohn und den hl. Geist zu glauben, als mit Namen zu operiren, die aus menschlicher Weisheit stammen. Denn wenn man die Begriffe ingenitus oder infectus im Sinne der Gegner acceptieren wollte, würde sich ergeben, dass alle Dinge, denen diese Prädicate zukommen, auch in ihrer Wesenheit übereinstimmten; auch für alles Unsterbliche und Unkörperliche würde dies zutreffen. Nicht einmal die Dinge in der Welt, die doch alle geschaffen sind, haben dieselbe Substanz, weil eben nur das, was durch Geburt geworden ist, dieselbe Substanz wie sein Erzeuger hat, während das, was aus dem Willen eines Subjectes hervorgeht, eine von diesem verschiedene Substanz darstellt, wie Beispiele aus dem Bereiche der Natur hinreichend zeigen.

Auch die Chöre der Engel sind geschaffen und nicht geboren. Ungezeugt im Sinne des pater ingenitus dürfen

sie darum nicht genannt werden, noch viel weniger haben sie dieselbe Substanz wie er. Obwohl sie verschiedene Namen haben, so haben sie doch alle dieselbe Substanz, denn diese Namen sind nicht expressiones substantiae, sondern significationes honoris. Sie alle sind unkörperlich, unvergänglich, unsterblich, ungezeugt, also nicht Söhne Gottes. Letzteres bezeugt Hebr. 1, 5, ihre Schöpfung Coloss. 1, 16. Ihre unkörperliche, unzerstörbare, unsterbliche Beschaffenheit ist keine confessio substantiae, sondern eine negatio passionum: negamus corpus, mortem, corruptionem, non confitemur substantiam. Es behaupte also niemand auf Grund gewisser übereinstimmender Eigenschaften, dass alle diese Dinge dieselbe Substanz haben, und andererseits glaube er nicht, dass man auf Grund der Vielheit der Eigenschaften auf eine zusammengesetzte Natur schliessen müsse; ähnliches gilt ja auch von Gott. Man muss wohl unterscheiden zwischen Substanz und Accidentien der Dinge. Man kann wohl manche Dinge zusammen behandeln, weil sie gewisse Accidentien gemeinsam haben; für die Gleichheit der Substanz folgt daraus nichts. So spricht der Apostel da, wo er von den unkörperlichen Dingen redet, um zu zeigen, dass sie alle geschaffen sind, auch vom hl. Geist, aber in der Absicht zu zeigen, dass man ihn nicht für geschaffen halten dürfe.

Caput IX.

Ueber den hl. Geist.

Der hl. Geist ist weder Vater, noch Sohn, noch auch ist er aus Nichts geschaffen. Was bleibt als viertes übrig? Allerdings ist er nicht der Vater, aber des Vaters und im Vater ist er, aus dem er die processio continua atque inseparabilis hat.

Die Gottheit des hl. Geistes und seine Eigenpersönlichkeit wird kurz also bezeichnet: Est qui est, et est de quo est, qui id quod est et in quo est, non ipse est. Attamen et ad ipsum est. Besonders geeignet zur Darlegung der

Lehre vom heiligen Geist erscheint unserem Verfasser die Stelle I Corinth. 2, 11: Welcher Mensch weiss, was im Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der in ihm selbst ist. So auch erkennt Keiner, was Gottes ist, als nur der Geist Gottes. Wenn es also von Gott, der Geist ist, heisst, er habe in sich den Geist, so will der Apostel uns damit lehren, dass der Geist im Geiste sei nach Analogie von Leib und Seele. Dabei muss jedoch beachtet werden, dass in Gott keine Zusammensetzung statt hat, der Geist ist also in Gott nicht als ein aliud in alio.

Nehmen wir vom Feuer ein Beispiel: in einer feurigen Kugel scheint das Feuer im Innern nicht dasselbe zu sein wie im Aeusseren; darf man darum von ihm sagen, dass es nicht darin sei, da doch nur ein Feuer vorhanden ist? Wenn also das Feuer innen ist und aussen ist, während es doch in sich ist und ein einziges untrennbares Feuer darstellt, so hat es auch keine Schwierigkeit, wenn wir von Gott sagen: Spiritus est in spiritu. Gott, der den anderen Dingen das „esse“ und „habere“ mittheilt, soll das, was er ist, nicht selber haben? Das lehrt auch I Corinth. 2, 11. Das „quod est“ und „in quo est“ darf aber nicht als identisch aufgefasst werden, wie andererseits kein Unterschied gemacht werden darf zwischen „inesse“ und „in quo est“. Der heilige Geist ist der Geist des Vaters und des Sohnes und als solcher unzertrennlich von beiden; das schliesst unser Autor wiederum aus I Corinth. 2, 11. Diese Stelle lehrt uns nämlich durch Vergleichung mit dem menschlichen Geiste: wie im Menschen von Anfang seines Bestandes an der Geist untheilbar innewohnt, — so lange er im Menschen sein kann —, so ist es auch zu verstehen, dass in Gott der Geist Gottes innewohnt von seinem unanfänglichen Bestande kraft der Natur seiner untheilbaren Substanz. Man darf aber nicht behaupten, dass er nicht innewohnen könne, weil er untheilbar ist, denn es ist etwas anderes esse eum, qui insitund esse eum, cui insit.

Die Stelle Numeri 11, 25: Und der Herr nahm vom Geiste, der in Moses war, und gab den siebenzig Männern, spricht nicht dagegen, dass der heilige Geist indivisibilis ist. Der heilige Geist war ganz in Moses und ganz in den Siebenzig; anders ist es beim menschlichen Geist: dum in suo homine est, in altero esse non potest. Es ist eben eine Eigenschaft der creatürlichen Dinge, besonders der zusammengesetzten, dass sie ausserhalb der Dinge, a quibus septa teneantur, nicht sein können, und dass sie selbst etwas Anderes sind als die Dinge, in denen sie sind; nicht jedoch ist es so in Gott. In ihm ist nicht etwas Anderes der Geist und etwas Anderes „in quo spiritus". Der Apostel will mit dem Ausdruck „spiritus" und „in quo spiritus" den Unterschied der Personen in der unkörperlichen und unzusammengesetzten Natur bezeichnen.

Caput X.

Die vorgetragene Lehre vom heiligen Geist soll durch Beispiele aus der Natur verständlicher gemacht werden. Die Orgeltöne sind ganz verschieden je nach der Grösse der Pfeifen, obwohl alle aus dem nämlichen Metall gemacht sind. Ein Feuer kommt einem, der nahe steht, wärmer vor, als einem fernerstehenden; und doch ist es ein und dasselbe Feuer, das diese doppelte Wirkung hervorbringt. So ist der heil. Geist etsi diversus in officiis, tamen substantia unus, wie auch in I Corinth. 12, 4—20 deutlich gelehrt wird. Auch die Gewalt eines Königs, die in viele Theile zerfällt, verliert deswegen in ihrer Gesammtheit nichts. Wenn also schon körperliche Dinge nur begrifflich und nicht sachlich getrennt werden, wie viel mehr muss dies bei rein geistigen Substanzen der Fall sein können. So trennen wir rein begrifflich die Farbe vom Körper, Zahl, Quantität von den Substanzen, während wir doch die Empfindung haben, dass ein Anderes im Anderen sei, so jedoch dass die Trennung nur vom Verstande vorgenommen wird, ohne dass das

Auge eine Scheidung wahrnimmt. Denn von Natur sind viele Dinge so enge mit einander verbunden, dass sie untrennbar sind; wenn sie thatsächlich aber auch nicht getrennt werden, so muss man doch zugeben, dass ein Anderes in einem Anderen sei. Ganz richtig lehrt darum der Apostel, dass „deum esse“ und „quae in deo sunt“, nämlich sein Geist, von einander nicht zu trennen sei. Wenn wir also in der heiligen Schrift lesen, dass Gott sei, und von Dingen, die in Gott sind, so dürfen wir daraus nicht entnehmen, dass die göttliche Natur zusammengesetzt sei; sie muss vielmehr als nicht zusammengesetzte nach Analogie der zusammengesetzten verstanden werden. Die Körperwelt darf zwar nicht die Richtschnur für das Verständniss des Göttlichen sein, aber wir gewinnen durch Abstraction vom Körperlichen unsere Kenntnisse des Göttlichen. So sprechen wir von der Grösse und Schönheit Gottes, obwohl diese termini eigentlich nur von körperlichen Dingen gebraucht werden können. Aus der Grösse der Welt und der Schönheit der Geschöpfe erkennen wir den Schöpfer. Damit stimmt auch was der Apostel Rom. 1, 20 sagt, dass das Unsichtbare an Gott seit Erschaffung der Welt erkennbar sei in den erschaffenen Dingen. Aehnlich ist es auch zu verstehen, wenn die heilige Schrift Gott menschliche Glieder zuschreibt: ex membris officia recognoscas et intellegas videre deum, non tamen oculis, ita et in ceteris.

Caput XI.

Nunc veniamus ad ea, quae deus habere dicitur. In Gott sind: sapientia, virtus, lux, providentia, vita, splendor, imago, inmortalitas. Nach I Corinth. 1, 24, Hebr. 1, 3 ist aber der Sohn Gottes die virtus, sapientia dei, der splendor gloriae et imago substantiae; und auf der anderen Seite heisst es von eben diesen Dingen: quae nemo novit nisi spiritus, qui in deo est. Es ist daraus ersichtlich, dass von der unzusammengesetzten Natur Begriffe (intellegentias) aus-

gesagt werden nach Analogie der zusammengesetzten Wesen. Der Sohn und der heilige Geist sind im Vater, wie das Licht im Lichte, die Kraft in der Kraft etc.; und sie dürfen nicht anders als Gott selbst verstanden werden. Denn sie sind nicht etwas, was der göttlichen Natur von aussen zukommt, oder Accidentien derselben. Nachdrücklich betont alsdann unser Autor, dass die Natur des heiligen Geistes nicht als eine zusammengesetzte verstanden werden darf, weil der Apostel sein Wirken mit den Functionen der einzelnen Glieder des Körpers vergleicht.

2. Wer ist der Verfasser?

Morin hat das Verdienst, in seinem Aufsatz: Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du cinquième siècle (Revue Bénédictine 1893 p. 386 und 393) auf cap. LXV bei Gennadius hingewiesen zu haben, wo es heisst: Syagrius scripsit De fide adversum praesumptuosa haereticorum vocabula, quae ad destruenda vel inmutanda sanctae trinitatis nomina usurpata sunt, dicentium patrem non debere patrem dici, ne in patris nomine filius sonet, sed ingenitum et infectum ac solitarium nuncupandum, ut, quicquid extra illum in persona est, extra illum sit in natura, ostendens et patrem posse quidem dici ingenitum, licet scriptura non dixerit, et ex se genuisse in persona filium, non fecisse, et ex se protulisse in persona spiritum sanctum, non genuisse neque fecisse. Morin findet, dass diese Beschreibung vorzüglich auf unsere Regulae definitionum passe, und Kattenbusch a. a. O. S. 408 stimmt ihm bei, während G. Ficker (Studien zu Vigilius von Thapsus. (Leipzig 1897. S. 60 Anm. 4), der den Tractat aus dem Berliner Codex Phillipps 1671 kennt, nicht glaubt, dass Gennadius ihn mit den von ihm gegebenen Worten charakterisiert haben würde. Es muss allerdings zugegeben werden, dass Gennadius nicht den vollen Inhalt der elf Kapitel, in die ich den Text zerlegt habe, angiebt; allein er führt gewohnheitsmässig aus den Schriften, die er in seinen kurzen Kapiteln nennt, nur jeweils einige

Stichworte an. Die Sätze aber, mit denen er die Schrift des Syagrius charakterisiert, genügen vollständig, um sie mit der vorliegenden zu identifizieren. Die Irrlehrer, die Syagrius bekämpfte, waren Priscillianisten, welche die katholische Lehre von der Trinität zu verändern, ja zu zerstören suchten durch *praesumptuosa vocabula*; man vergleiche damit den Anfang des cap. VII: Praemissa regularum definitione, qua conpulsi haereticorum praesumptione diximus, quod scriptura non dixit, quia omne quod est, aut ingenitum est aut genitum aut factum. Man kann in der That unsere Regulae definitionum nicht kürzer und besser bezeichnen als wie Gennadius es thut: ‚Adversum praesumptuosa vocabula.‘ Diese missbräuchliche Terminologie kann zum Theil acceptiert werden, wie die Eintheilung des Seienden (Omne quod est etc.). Auch kann man vom Vater als dem ingenitus und infectus reden; denn man kommt auch damit zur katholischen Lehre, aber „quae nomina usurpata sunt“, weil sie nicht aus der heiligen Schrift stammen.

„Dicentium patrem non debere patrem dici, ne in patris nomine filius sonet, sed ingenitum et infectum ac solitarium nuncupandum“; vergleiche damit eine Stelle in cap. VII: Igitur quod ingenitum dicitur vel infectum, pater est secundum eos, qui non scripturae serviunt, sed usurpationi. Non enim natus aut factus est, aiunt, secundum quod et nos dicimus. Ganz sicher hatte Gennadius bei obigen Worten seiner Inhaltsangabe auch den Eingang des cap. VIII im Auge, wo es heisst: Fugiunt enim (haeretici) patris nomen scientes, quod non sinat prius intelligendum esse quam filium. Ac perinde de ingenito et genito desiderent movere quaestiones, quia posterior humana ratione significetur genitus ab ingenito. Addunt namque de deo patre et filio et spiritu sancto ex nominibus eorum intellegendam esse substantiam, sed non ex his, quae scriptura significavit, patrem filium, spiritum sanctum nuncupando, sed ex his, quae praesumpsit humana sapientia etc. . . . Auch folgende Stelle des cap. VIII

klingt an die Inhaltsangabe des Gennadius an: . . . veniamus ad ea, quae nobis tamquam murum ferreum opponere consuerunt dicentes: ingenitus et genitus idem est necne, ut per id, quod dissimilis sonus in nomine est, non videatur patris et filii et spiritus sancti eadem esse substantia. Wenn Bruno Czapla, Gennadius als Litteraturhistoriker (Kirchengeschichtliche Studien IV. Band, I. Heft S. 136) meint, Gennadius habe die Widerlegung des Syagrius nicht richtig verstanden, wenn er schreibt: ostendens et patrem posse quidem dici ingenitum licet scriptura non dixerit, so wäre das bei dem oft schwer zu verstehenden Tractat leicht entschuldbar. Allein Gennadius referiert hier ganz richtig, denn der Autor unseres Tractates giebt in cap. VII allerdings zu, dass man von Gott Vater zur Noth sagen könne: ingenitus est, quia natus non est; aber er zeigt auch sofort, zu welchen Absurditäten diese Terminologie führe, denn man kann mit demselben Recht sagen: mundus ingenitus est.

35. *Der Dialog des Vigilius von Tapsus gegen die Arianer, Sabellianer und Photinianer.*

Von der langen Liste trinitarischer Abhandlungen, die man seit Chifflet Vigilius zuschrieb, bleiben ihm mit Sicherheit nur die fünf Bücher gegen Eutyches und vorstehender Dialog. Zwar sagt er selbst, dass er auch Tractate gegen Palladius, gegen Maribadus geschrieben habe; sie scheinen aber nicht mehr vorhanden zu sein. Denn Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus, zeigt, dass Chifflet unter diesen Titeln Texte aufführt, die nicht von Vigilius stammen können. Der Dialog stellt eine öffentliche Disputation dar, in welcher Athanasius die katholische Lehre gegen Arius vertheidigt in Anwesenheit eines unparteiischen Richters Probus. In unserer Handschrift wird nur das dritte Buch mitgetheilt, worin Probus das Wesentliche des langen Streites zusammenfasst und den Athanasius als Sieger erklärt. Dringend

fordert er alle Häretiker auf, demjenigen Glauben sich anzuschliessen, cuius Athanasius idoneus et fidelis assertor exstitit.

36. Eine Homilie des heil. Basilius De fide.

Nach einer schwungvollen Einleitung über die Erhabenheit des göttlichen Wesens und die Schwierigkeiten, die unserer Gotteserkenntniss entgegenstehen, folgt eine höchst originelle und gelehrte Darstellung der trinitarischen Lehre. Die Person des Vaters wird nur kurz behandelt; ausführlich ist die Christologie dargestellt und die Lehre vom heiligen Geist, dessen Wirksamkeit sehr nachdrücklich hervorgehoben wird.

37. Glaubensbekenntniss des Rufinus.

Rufinus war wegen seiner Uebersetzung der Schrift des Origenes Περὶ ἀρχῶν in den Verdacht der Häresie gekommen und sieht sich darum veranlasst, da er wegen Krankheit nicht persönlich nach Rom gehen kann, an Papst Anastasius ein Bekenntniss seines Glaubens zu schicken. Er legt darin seine Anschauungen über die Trinität, Incarnation, Auferstehung, Gericht, Ursprung der Seele vor zum Beweise seiner Rechtgläubigkeit. Es sind dies vornehmlich Glaubenssätze, die gerade in Spanien einerseits gegen die Arianer. andererseits gegen die Priscillianisten vertheidigt werden mussten.

38. Eine Disputation De ratione animae von Orosius nach Excerpten aus Hieronymus und Augustinus und älteren Autoren.

Bisher war dieser Text, soviel ich sehe, nur bekannt als epist. XXXVII, seu dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini de origine animarum unter den pseudohieronymianischen Werken. Im ersten Theil werden die Meinungen der älteren Väter und Philosophen über diesen Punkt registriert; plötzlich werden dann Augustinus und Hieronymus

redend eingeführt. Von der Trinität ist im ganzen Stück nicht die Rede. Von wem rührt diese nicht uninteressante Zusammenstellung von Meinungen über den Ursprung der Seele her? Dass Hieronymus nichts damit zu thun hat, bedarf keines Beweises; er wird cap. VII in der dritten Person angeführt: beatus itaque Hieronymus . . . sanctum Victorinum secutus etc. Nach der oben mitgetheilten Ueberschrift in unserer Handschrift: Disputatio de ratione animae beati Orosii presbyteri ex veterum dictis magistrorum colligentis (Ms. colligente) maxime tamen sanctorum Hieronymi presbyteri et Augustini episcopi, wäre der Priester Orosius der Veranstalter der Sammlung. Und da kein anderer Schriftsteller dieses Namens bekannt ist, so ist wohl der bekannte Schüler und Freund des Augustinus gemeint. In Spanien ist vorstehende Compilation jedenfalls entstanden, denn hier lehrten die Priscillianisten Irrthümliches über den Ursprung der menschlichen Seele, wie sich aus den Anathematismen der Synode von Braga im Jahre 563 ergiebt; vergleiche Hahn S. 230.

39. *Erklärung des Symbolums von Maximus von Turin.*

In dieser Homilie legt Maximus genau an die Ordnung des Symbols sich haltend die einzelnen Artikel in wohl vorbereiteter Rede aus. Die trinitarische Lehre wird mit dem Artikel vom heiligen Geist verbunden.

40. *Erklärung des Symbols von einem Unbekannten.*

Burn macht darauf aufmerksam, dass das Symbol, das diesem Sermon zu Grunde liegt, eine gewisse Aehnlichkeit mit jenem des Antiphonar von Bangor (Hahn S. 83) habe. Im Vergleich zu den von Burn benutzten Codices hat unser Augiensis einige abweichende Lesarten. Dahin rechne ich: Credite et Ihesum Christum, und Credite et spiritum sanctum; allerdings heisst es zu Beginn: Credite *in* deum patrem. Da bei der zweiten und dritten Person credere mit

dem Accusativ construiert ist, so darf man vielleicht vermuthen, dass es ursprünglich auch bei der ersten hiess: Credite deum patrem. Bekanntlich waren es abər die Pelagianer, die ein „credere deum“ und ein „credere deo“ annahmen, das „credere in deum“ aber verwarfen; vgl. Caspari, Briefe, Abhandlungen etc. Christiania 1890. S. 244.

Statt: Victor sedit in dexteram dei patris liest unser Codex: Victor *redit,* worin das ascendit ad caelos eingeschlossen ist.

In den Ausdrücken „senior *de* filio“ und „iunior *de* patre“ hat der Augiensis sicherlich die ursprüngliche Lesart bewahrt.

Einen eigenthümlichen Fehler hat unsere Handschrift mit der von Wolfenbüttel und München gemeinsam; alle drei lesen: quanta membra et ossa habuit homo, *tantos* habebit in resurrectione.

Ich halte darum dafür, dass unser Augiensis die mittelbare Vorlage sowohl für den Bodleyanus, als auch für das Wolfenbütteler und Münchener Manuscript gewesen ist. Alle drei Codices stammen aus Benedictinerklöstern, die mit Reichenau in Beziehung standen, nämlich der Oxforder aus Murbach, einem Tochterkloster von Reichenau, der Wolfenbütteler von Weissenburg und der Münchener aus St. Emmeram.

Eigenthümlich sind unserer Handschrift zwei Auslassungen:

1. Burn liest nach allen drei Manuscripten: hoc est, quia *omnia* creauit simul uerbo potentiae suae; *omnia* fehlt im Aug. und wohl mit Recht, denn in dem Vorausgehenden conditor uisibilium et inuisibilium ist das *omnia* schon enthalten, und der Nachdruck liegt in „creauit simul uerbo potentiae suae“. Omnia ist eingeschoben in der Erinnerung an Eccli. XVIII, 1.

2. Wie Sangallensis 27 (Zeitschrift für Kirchengeschichte XIX, S. 184) im zweiten Glaubensartikel unicum zu dominum zieht statt zu filium, so auch unsere Handschrift, denn die

Stelle lautet: Credite et Ihesum Christum filium eius unicum dominum unter Weglassung von nostrum, was sich in den Codices von Burn findet. Unicum kann hier nicht wohl zu filium bezogen werden, da dies sonst zwei Attribute hätte und dominum keines.

3. Et tunc in illo die timebunt eum, qui non amabant, quando ueniet cum carne sua et parebunt in eo signa clauorum et plaga lanceae, liest Burn nach allen Codices. Der Augiensis lässt die Stelle „quando ueniet cum carne sua“, die in „in illo die“ schon enthalten ist, weg.

Wer ist der Verfasser dieser Explanatio? Wie Caspari, Anecdota p. XVII, glaubt, ist sie schon gegen Ende des sechsten Jahrhunderts mit dem pseudoaugustinischen Sermo 244, der dem Caesarius von Arles (cf. Kattenbusch, l. c. 164 ff.) angehört, vereinigt worden. Eingang und Schluss erinnern sehr an den Stil dieses Autoren. Aber der Tractat enthält zwei Stellen, die einen Spanier als Verfasser erkennen lassen.

1. Pater non est genitus, filius a patre genitus est, spiritus sanctus nec genitus nec ingenitus, sed a patre et filio procedit.

Die nachdrückliche Betonung der Begriffe ingenitus und genitus in Beziehung auf die Personen der Trinität ist ein Lieblingsthema der oben unter Nr. 34 behandelten Regulae definitionum, die in Spanien entstanden sind zur Bekämpfung der priscillianistischen Trinitätslehre; auch das procedere a patre *et* filio kommt um diese Zeit nur in spanischen Symbolen vor.

2. Ubi unus deus colitur, unum baptisma habetur, una fides servatur; damit ist zu vergleichen der Satz: unus deus, una fides, unum baptisma, den Priscillian in seinem Liber apologeticus (Corpus script. lat. XVIII p. 5 u. 7) mit Vorliebe gebraucht. Vgl. oben S. 43.

3. Mit: Et qui non est in unitate ecclesiae aut clericus aut laicus, aut masculus aut femina, aut ingenuus aut servus

partem in regno dei non habebit, ist zu vergleichen eine Stelle aus den Acten des Concils von Braga des Jahres 563 (Mansi IX, 774): Ut quisquis clericus, vel monachus sive laicus tale aliquid sentire adhuc vel defendere fuerit deprehensus, tamquam vere putre membrum continuo de corpore abscindatur ecclesiae catholicae.

Diese Thatsachen und der Umstand, dass die Explanatio in einer Sammlung steht, die zweifelsohne in Spanien veranstaltet wurde, veranlassen mich, den Verfasser für einen Spanier zu halten.

41. Dogmata ecclesiastica angeblich von Gennadius von Massilia.

Dieselben erscheinen hier in bedeutend kürzerer Form als gewöhnlich, denn es fehlen die Kapitel XXII—LII, die sich mit dem Pelagianismus beschäftigen. Diese gehören aber auch sicherlich nicht zu dem ursprünglichen Bestand der Dogmata, sondern sind spätere Zuthaten. Die Quellen, aus denen sie stammen, sind 1. epist. I des Papstes Coelestin aus dem Jahre 431 (P. l. L, 58); daraus sind entnommen capp. XXII—XXVIII, XXX, XXXI und XXXII; 2. die Acten des Concils von Mileve des Jahres 416 (Mansi, IV, 326); daraus stammen capp. XXIX, XXXIII—XXXVIII; 3. die Kapitel XXXVIII—LII finden sich wörtlich in den Acten des zweiten Concils von Orange im Jahre 529.

Daraus ergiebt sich, dass unser Augiensis die Dogmata in einer besseren Form aufweist als die meisten Ausgaben; gedruckt liegen sie so vor im Appendix der Werke Augustins, P. l. LII, 1214; doch sind hier zwei Kapitel angefügt, die in unserer Handschrift ursprünglich fehlten.

Fast allgemein werden die Dogmata dem Gennadius von Massilia zugeschrieben, obwohl er sie selbst in seinem Schriftstellerkatalog nicht erwähnt. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota p. XXI, fragt: Sollte etwa die Schrift De dogma-

tibus ecclesiasticis den positiven Schluss . . . . von libri octo adversus omnes haereses gebildet haben?

Vielleicht bringt eine nähere Betrachtung des Inhalts Aufschluss über die Heimath des Verfassers.

1. Kapitel I—V handeln von der Trinität und der Menschwerdung.

2. Die folgenden vier Kapitel bringen die Lehre von der Auferstehung des Fleisches.

3. Kapitel X—XII befassen sich mit der Schöpfung, besonders mit der Erschaffung und Natur der Engel.

4. Kapitel XIV—XXI haben die menschliche Seele zum Thema.

5. Nach Zurückweisung des Chiliasmus (cap. XXV) wird gezeigt, wie das Böse entsteht.

6. Kapitel XXX—XXXVI handeln von der Virginität, der Ehe (bonae sunt nuptiae, malas dicere nuptias non est christianorum), von der Thorheit, gewisse Speisen nicht essen zu wollen.

7. Die folgenden Kapitel sind eine zusammenhangslose Reihe von verschiedenen Ketzerbestreitungen; wir heben daraus als charakteristisch cap. XLIII hervor: bona est caro nostra et valde bona, utpote a bono et a solo deo condita, et non est mala.

Dem Dogmenhistoriker kann nicht entgehen, dass in den Dogmata auf den Priscillianismus vornehmlich Rücksicht genommen ist. Dies tritt zwar in den Kapiteln über die Trinität nicht deutlich zu Tage, aber die eingehende Behandlung der Auferstehung des Fleisches muss auffallen. Die Priscillianisten leugneten sie, wie aus Canon X der sog. Synode von Toledo im Jahre 447 hervorgeht. Ihre Meinung von der Erschaffung der Welt ergiebt sich aus Canon IX ebenda; die Engel und Dämonen spielen bei ihnen eine wichtige Rolle. Darauf beziehen sich capp. X, XI, XII, XXVII, XXIX, XLVIII, XLIX und L der Dogmata. Ganz augenscheinlich wird die priscillianistische Seelenlehre, wie

wir sie aus Canon XI der Synode vom Jahre 447 und aus Canon V und VI jener aus dem Jahre 563 kennen, in den Kapiteln XIV—XXI bekämpft. Nach Canon VII der letzteren ist den spanischen Häretikern der Teufel das Princip und die Substanz des Bösen; wie dies thatsächlich entsteht, zeigt Canon XXVII der Dogmata.

Die Priscillianisten verwerfen die Ehe (Canon XI der Synode von Braga), dagegen die Dogmata cap. XXX: Bonae sunt nuptiae; sie behaupteten weiter, man müsse sich des Fleisches der Vögel und Thiere enthalten (Canon XVII von Toledo und XIV von Braga), dagegen wenden sich cap. XXXIII und XXXIV der Dogmata. Nach Canon XIII der Synode von Braga lehrte Priscillian, die Erschaffung alles Fleisches sei nicht ein Werk Gottes, sondern der bösen Engel, dagegen stellen die Dogmata in cap. XLIII fest: bona est caro nostra . . . . et a bono deo condita.

Ich komme auf Grund dieser Thatsachen zu dem Schlusse: die Dogmata ecclesiastica sind das Werk eines Spaniers, und ihr Zweck ist die Bekämpfung der priscillianistischen Irrlehre.

42. Eine Anthologie aus verschiedenen Väterschriften über den Glauben an die Trinität in der Form von Fragen und Antworten.

1. Ueber die Anthologie als solche.

Der unbekannte Verfasser dieser noch nicht gedruckten Blüthenlese gesteht in der Einleitung, dass er nicht eigene Gedanken mittheile, sondern die Aussprüche der Väter sammle „wie Schlüssel aus der Hand des Hercules“. Am Schlusse (cap. XII) nennt er als seine Gewährsmänner:

1. Athanasius,
2. Cyrillus,
3. Gregor von Nazianz,
4. Johannes Chrysostomus,

5. Hieronymus,
6. Augustinus,
7. Eucherius.

Eine andere Quellenangabe findet sich cap. X, wo der Verfasser acht Stellen unter ausdrücklicher Angabe der Autoren anführt.

Einzelne Partien stammen jedenfalls von dem Unbekannten selber, so die Einleitung zum Ganzen, das Schlusskapitel. Als wichtigste Quelle diente ihm der umfangreiche Tractat De trinitate in zwölf Büchern, die man seit dem Jahre 1664, wo Franz Chifflet sie aufs neue herausgab (Victoris Vitensis et Vigilii Tapsensis opera. Divione 1664), unter dem Namen des Vigilius von Tapsus kennt. Ich citiere nach P. l. LXII, 237—334. Die Handschriften kennen dieses Sammelwerk dagegen meist unter dem Namen des Athanasius. Es gehört jedoch diesem so wenig wie jenem an. Vgl. G. Ficker, Studien zu Vigilius von Tapsus, Leipzig 1897 [1]). Daraus stammen vier Kapitel (I, II, VII und VIII) fast vollständig. Kapitel IX ist ein umfangreiches Excerpt aus dem pseudoaugustinischen Tractat Adversus Judaeos, Paganos et Arianos. Aus Eucherius finde ich nur eine kurze Stelle verwendet; in ähnlicher Weise hat er wohl auch die übrigen Autoren benützt, die er noch nennt. Wörtliche und umfangreiche Entlehnungen wenigstens aus Cyrillus, Gregor von Nazianz, Chrysostomus und Hieronymus nachzuweisen, war mir nicht möglich.

Das erste Kapitel handelt in dürftiger Weise über die Einheit im göttlichen Wesen fast ganz im Anschluss an liber I De trinitate. Das zweite über die Dreiheit der Personen nach derselben Quelle liber II mit einem Zusatz (Nr. 19) aus liber IV und einem kurzen Auszug (Nr. 21) aus Eucherius, Instructiones I, 1.

Im dritten Kapitel wird vom Sohn zunächst betont, dass

1) Siehe auch Morin, Revue Bénédictine, 1898, p. 1—10.

er nicht durch Adoption, sondern von Natur Sohn Gottes sei, und vom hl. Geist, dass er weder genitus noch ingenitus genannt werden könne, sondern vom Vater und Sohne ausgehe. Letzteres wird aus der hl. Schrift bewiesen. Im vierten Kapitel wird die Gottheit Christi und des hl. Geistes mit je einer Bibelstelle bewiesen und betont, dass alle drei Personen die nämliche göttliche Wesenheit besitzen unter Anlehnung an die Stelle im ersten Buche des Pseudo-Vigilius, dass man in Gott nicht von tres virtutes, tres sapientiae, tres spiritus reden könne.

Das fünfte Kapitel ist das ausführlichste. Wenn Vater und Sohn vollständig „aequales" sind, wie kann der Sohn sagen: Pater maior me est; et non veni voluntatem meam facere etc., und mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me? Dies giebt dem Verfasser Anlass, die christologische Frage zu behandeln. Die Menschwerdung verlangt allerdings zwei Naturen im Sohne, aber nicht zwei Personen. Von jenen werden die Eigenschaften angegeben. Wenn aber der Sohn der Substanz nach mit dem Vater und dem hl. Geist unzertrennlich verbunden ist, wie kann er allein Mensch werden? Das wird an dem Beispiel der menschlichen Seele klar gemacht: Certe in anima est ratio; et cum sint unum, aliud anima agit, aliud ratio. Anima vivimus, ratione sapimus. Daran schliessen sich zwei Fragen, die streng genommen nicht in den Zusammenhang gehören: Voluntate genuit pater filium an necessitate (Nr. 32), und: Quomodo illud intellegendum, quod legitur „sicut pater habet vitam in semetipso, sic dedit et filio vitam habere in semetipso". Die erstere Fragestellung findet sich auch bei Pseudo-Vigilius, De trinitate X, a. a. O. S. 290, doch ist die Antwort an unserer Stelle eine viel ausführlichere. Alsdann wird die Frage nach der Missio des hl. Geistes behandelt und gezeigt, dass diese nicht als eine Art von Menschwerdung zu verstehen sei, und dass sich daraus kein Inferioritätsverhältniss für die dritte Person ergebe. Der hl. Geist

hat die Gestalt einer Taube oder feuriger Zungen nicht in der Weise angenommen, wie der Sohn die menschliche Natur, sondern nur vorübergehend, um sich den Menschen zu offenbaren. Zum Schluss wird noch die Frage nach dem Unterschied zwischen der Geburt des Sohnes und der processio des hl. Geistes behandelt und die Stelle erklärt: Non enim loquitur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquitur.

Im Kapitel VI kehrt der Dialog wieder zu den im Eingang verhandelten Fragen zurück und zeigt im Anschluss an De trinitate V, a. a. O. S. 272, dass den einzelnen Personen die Allmacht und die Ewigkeit zukomme (Nr. 38 und 39). Auch die Nummern 40 und 41, über das unitum deitatis nomen und die drei Personen handelnd, tragen Gedanken nach, die schon zu Anfang gestreift wurden, und berühren sich inhaltlich wie formell mit den Anfangspartien des VI. Buches aus De trinitate, a. a. o. S. 275—277.

Das siebente Kapitel unseres Anonymus ist ein ziemlich wörtlicher Auszug aus dem zweiten Buch des mehrerwähnten Pseudo-Vigilius, soweit er es nicht schon in dem zweiten Kapitel benutzt hatte. Das Thema ist hier de propriis personis et de unito nomine trinitatis. Der Name der einzelnen Personen ist eben der Name der Gottheit. Wenn es vom Sohn heisst, er komme im Namen des Vaters, und vom hl. Geist, er komme im Namen des Sohnes, so ist dies eben ein Kommen im Namen der Gottheit.

Nr. 45 mit der Fragestellung: Si unitum nomen est in trinitate, cur unusquisque in suo nomine sonuerunt? findet sich nicht im II. Buche De trinitate, woher das ganze Kapitel VII stammt; und die Frage 46: Cur in suo nomine proprio, quod est nativitatis, hic ipse filius non venit, aut spiritus paraclitus ist aus der zweiten Responsio bei Pseudo-Vigilius II, a. a. O. S. 246 entlehnt. Frage 47: Declara mihi, si verus est filius annon? ist wörtlich ebenda entnommen a. a. O. S. 248. Frage 48: Quare in nomine spiritus sancti nemo venisse invenitur, findet sich in De trinitate ebenfalls

p. 249; die Beantwortung aber ist in unserem Texte der Form nach eine selbständige.

Kapitel VIII wird mit der Frage eröffnet: Deus quid est, die sich nicht bei Pseudo-Vigilius findet. Dagegen sind die Fragen 50, 51 und 52 aus dem X. Buche auszüglich entnommen. Nach der Definition des göttlichen Wesens stellt der Schüler die Frage: Pater et filius quid est; und da die Antwort erfolgt: Deus et verbum, schliesst jener, dass Gott also ein zusammengesetztes Wesen sei. Das veranlasst den Magister, jetzt selbst die Fragen zu stellen. Seine erste lautet: Operatur deus annon, et quae facit, voluntate facit annon (Nr. 51). Die Antwort heisst: Utique voluntate. Der Magister zeigt, so wenig daraus, dass Gott „voluntate" handelt, folgt, er sei *compositus*, so wenig ist dies deswegen der Fall, weil er deus et verbum ist. Die letzte Frage dieses Kapitels behandelt die Schwierigkeit: wie können die Väter den Sohn in verschiedenen Gestalten gesehen haben, wenn Gott unsichtbar, unerfasslich und unveränderlich ist; vgl. De trinitate a. a. O. S. 294.

Im IX. Kapitel wünscht der Schüler die Zeugnisse der Patriarchen und Propheten dafür, dass der ewige Sohn Gottes sei „nuper de spiritu sancto conceptum et ex Maria virgine natum". Daraufhin gibt der Magister einen umfänglichen Auszug aus dem pseudoaugustinischen Tractat Adversus Judaeos, Paganos etc. cap. XI—XVII, P. l. 1123—1128.

Im X. Kapitel werden Belegstellen dafür verlangt, dass in der einen Person Christi zwei Naturen seien, und zwar ex modernorum tractatorum et patrum nostrorum dictis. Die Anthologie beginnt

1. mit Athanasius; doch findet sich die Stelle wörtlich im XI. Buche De trinitate a. a. O. S. 302.

2. Ignatius von Antiochien, Brief an die Epheser cap. VII. Dieselbe Stelle ist auch verwendet bei Gelasius, Tractatus III, Thiel, Epistolae Roman. pontificum p. 544; Theodoret, Dialogus I, P. l. LXXXIII, 75.

3. Hippolytus, Martyrer und Bischof der Araber (vergl. über diesen Titel Döllinger, Hippolyt und Kallistus S. 89). Bei Gelasius, der zwei Stellen aus der Schrift Hippolyts Contra haeresim Noëti, eine grössere und eine kleinere, mittheilt, lautet die Ueberschrift: Hippolyti episcopi et martyris Arabum metropolis in memoria haeresum. Darnach scheint unser Anonymus sein kurzes Citat Vidisti, quod secundum carnem etc. aus Gelasius entnommen zu haben.

4. Gregor von Nazianz; Gelasius hat dieselbe Stelle (Thiel p. 548) mit dem Zusatz „in natali domini".

5. Augustinus Bischof; diese Stelle aus epist. 137 findet sich bei Gelasius nicht.

6. Damasus von Rom; es ist dies der 13. Anathematismus dieses Papstes in etwas verändertem Wortlaut; auch Gelasius verwerthet ihn (Thiel p. 556) und zwar in fast den nämlichen Worten wie unser Anonymus.

7. Eine Stelle aus Leo d. Gr.: Das wahre Kreuz bestätigt die wahre Abstammung, weil er, der in unserem Fleische geboren ist, auch in unserem Fleische gekreuzigt wird.

8. Eine solche von Cyprian: Er, der einst zu richten kommt, wird gerichtet, und das Wort Gottes wird schweigend zur Schlachtbank geführt.

Die beiden letzteren Stellen hat Gelasius nicht. Für das XI. Kapitel lässt sich aus De trinitate die Quelle nicht nachweisen. Es wird hier dargethan, dass dem Vater eigenthümlich sei das genuisse, dem Sohn das genitum esse, dem hl. Geist das procedere aus dem Vater und Sohn. Daran schliesst sich eine Abhandlung über die Frage: Quid proprium verbi, quid carnis, quid commune duarum naturarum in una persona Christi, und seit wann der Sohn Gottes den Namen „Christus" führt. Christus wird der Gesalbte genannt, weil er Mensch geworden ist. Damit ist der Anonymus wieder auf das christologische Gebiet gekommen, dem auch die

Nummern 78 und 79 gewidmet sind. Es wird hier die Frage besprochen, was Christus als unserem Haupt und uns als seinen Gliedern eigenthümlich ist. Diese Partie scheint aus einer Homilie entnommen zu sein, da Nr. 78 schliesst: Verumtamen fratres, exhibete vos dignum corpus tali capiti, denn die menschliche Natur wurde in Christus erhöht (Nr. 79). Den Schluss des XI. Kapitels macht die Frage, wie das Wort des Apostels zu verstehen sei, die Juden hätten „dominum maiestatis“ nicht gekreuzigt, wenn sie ihn gekannt hätten. Es wird gezeigt, dass man den Ausdruck „crucifigere dominum maiestatis“ gebrauchen könne, denn „quicquid deitatis est, habet filius hominis, et quicquid humanitatis est, habet dominus maiestatis“.

Im XII. Kapitel fordert der Magister seinen Schüler auf, Vorstehendes oft zu lesen und sich durch fortschreitende theologische Bildung in die Lage zu setzen, selbständig aus den Schätzen der Väter zu schöpfen. Die „sancta rusticitas“ ist unter Umständen auch ein Gut; aber sie wird für die Kirche zum Schaden, wenn die Gegner des katholischen Glaubens keinen Widerstand finden.

Der Hauptsache nach ist unsere Blüthenlese also ein Auszug aus dem seit Chifflet mit Unrecht unter dem Namen des Vigilius von Thapsus gehenden Werk De trinitate und dem pseudoaugustinischen Tractat Adversus Judaeos, Paganos etc. Das erstere benutzt schon unser Anonymus als eine Schrift des hl. Athanasius. Es geht dies deutlich daraus hervor, dass die erste Belegstelle, die er im cap. X ausdrücklich unter dem Namen des Athanasius anführt, sich im elften Buche des oft genannten Tractates, P. l. a. a. O. S. 302, vorfindet. Damit ist unser Compilator ganz im Einklang mit den frühmittelalterlichen Anschauungen über dieses Werk, das vor Chifflet niemand dem Vigilius vindicierte.

Eines näheren Hinweises bedarf noch Kapitel X, wo die

Väterstellen zum Beweise, dass in Christo zwei Naturen sind, angeführt werden. Unsere Anonymus hat folgende Liste:

1. Athanasius resp. l. XI de trinitate.
2. Ignatius von Antiochien.
3. Hippolyt, Bischof und Martyrer der Araber.
4. Gregor von Nazianz.
5. Augustinus, Bischof.
6. Papst Damasus.
7. Papst Leo d. Gr.
8. Cyprian, Bischof und Martyrer.

Diese Liste hat unverkennbare Aehnlichkeit mit jener, die Papst Gelasius in seinem dritten Tractat De duabus naturis (Thiel, Epistolae Romanorum pontificum, p. 544) aufweist:

1. Ignatius von Antiochien.
2. Eustathius von Antiochien.
3. Hippolyt, mit dem sonst nicht beobachteten Zusatz: „episcopi et martyris Arabum metropolis".
4. Athanasius von Alexandrien.
5. Eusebius von Caesarea.
6. Gregor von Nazianz.
7. Basilius von Caesarea.
8. Gregor von Nyssa.
9. Amphilochius von Iconium.
10. Antiochus von Ptolemais.
11. Severianus von Gabalae.
12. Athanasius von Alexandrien.
13. Gregor von Nazianz.
14. Ambrosius von Mailand.
15. Chrysostomus.
16. Eustathius von Antiochien.
17. Basilius von Caesarea.
18. Gregor von Nyssa.
19. Gregor von Nazianz.
20. Ambrosius von Mailand.

21. Damasus von Rom.
22. Amphilochius von Iconium.
23. Severianus von Gabalae.
24. Antiochus von Ptolemais.
25. Chrysostomus.

Allerdings ist die Liste bei Gelasius viel umfangreicher als die bei unserem Anonymus; aber 4 Stellen bei letzterem finden sich wörtlich auch bei jenem, und die Bezeichnung des Hippolyt von Rom als episcopus et martyr Arabiorum findet sich m. W. nirgends als an diesen beiden Stellen. Direct scheint unser Unbekannter seine Väterstellen nicht aus Gelasius entnommen zu haben, weil er Augustinus, Leo und Cyprian anführt, die von diesem nicht gebraucht werden. Gelasius und der Verfasser unseres Dialoges haben also aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft. Es hat den Anschein, dass im 5. Jahrhundert im Orient eine grosse Anthologie von Väterstellen zur Bekämpfung des Nestorianismus und Eutychianismus entstanden war, deren umfangreichste Benützung in den drei Dialogen des Theodoret von Cyrus, P. gr. LXXXIII, 27 ss. vorliegt. Im ersten Dialog verwendet der Orthodoxe 16, im zweiten 21 und im dritten 18 Autoren zum Beweise der katholischen Lehre gegen den Eranistes. Aehnliche Sammlungen liegen ferner vor in den Acten des Concils von Ephesus, Actio I (Mansi, IV, 1183 ss.), in der epistola CLXV Leos des Grossen an Kaiser Leo aus dem Jahre 458 (P. l. LIV, 1155 ss.) und bei Cassianus, De incarnatione VII, cap. 24—30.

2. Ueber die vornehmste Quelle vorstehender Blüthenlese, nämlich die zwölf Bücher De trinitate des Pseudo-Vigilius.

Ohne jegliche Bemerkung gibt Migne, P. l. LXII, 257 ein umfangreiches Werk über die Dreifaltigkeit unter dem Titel: Vigilii Tapsensis De trinitate libri XII, quos edidit sub nomine Athanasii, episcopi Alexandrini. Schon eine

oberflächliche Lektüre dieser Tractate zeigt, dass wir es hier mit einem Conglomerat von ursprünglich nicht zusammengehörigen Texten zu thun haben. So heisst es am Schlusse des VII. Buches: Memento post hanc tantam satisfactionem, hucusque erit finis sermodicentis, womit deutlich der Schluss angedeutet wird. Das VIII. und IX. Buch sind nur kurze Darlegungen der trinitarischen Lehre, die weder mit dem vorhergehenden noch mit dem nachfolgenden inhaltlich in nothwendigem Zusammenhang stehen. Das X. Buch enthält einen langen Zusatz, der sich schon durch seine Ueberschrift: Interrogationes haereticorum et responsiones catholicorum als heterogenen Bestandtheil kennzeichnet. Solcher Nachträge finden sich zwei zum VI. Buch. Das XI. Buch ist ganz antiarianisch; da hier aber eine Stelle aus der Epistola dogmatica Leonis ad Flavianum vorkommt, kann der Verfasser nur den späteren Arianismus bei den germanischen Völkerschaften im Auge haben. Das XII. Buch De trinitate et de spiritu sancto wird von den Maurinern für ein echtes Werk des Athanasius angesehen.

Es ist das Verdienst von Gerhard Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus, Leipzig 1897, gezeigt zu haben, einmal, dass Vigilius nicht der Verfasser dieser 12 Bücher ist, und dann, dass sie in dieser Gruppierung nicht zusammengehören. Dass man darüber seit 200 Jahren einer irrigen Meinung huldigte, hat Chifflet mit seiner Edition der Werke des Vigilius von Thapsus (Dijon 1664) verschuldet. Wie Ficker aus den Handschriften nachweist, bilden die Bücher I—VII in einer kürzeren Recension ein zusammengehöriges Ganzes. Eine andere Gruppe von Manuscripten hat diese Bücher in einer längeren Recension; zugefügt ist hier regelmässig das VIII. Buch. Mit der ersteren Recension verbinden sich gewöhnlich, wie es scheint, die Bücher XI und X, mit der letzteren IX und XII als selbständige Abhandlungen. Uebrigens enthält die älteste Handschrift, die in Betracht kommt, Ambros. O. 210. Sup. saec. VII, nur s i e b e n Bücher.

Eine willkommene Ergänzung der Arbeit von Ficker ist der Aufsatz von Morin, Revue Bénédictine, 1898, S. 1—10. Hier wird zunächst gezeigt an der Hand von zahlreichen sprachlichen Eigenthümlichkeiten, dass die sieben ersten Bücher aus inneren Gründen mit den fünf übrigen nicht zusammengehören. Während sämmtliche Handschriften, in denen Ficker das Werk De trinitate gefunden hat, dasselbe unter dem Namen des Athanasius aufführen, ist der gelehrte Benedictiner in der Lage, auch andere Autorennamen nachzuweisen. So erscheint es in Cod. Vatican. 5760 saec. IX—X unter dem Namen des Ambrosius; in einem Turiner Codex und zwei Handschriften des Vatican wird es einem hl. Eusebius zugeschrieben. Von letzteren ist besonders Cod. Vatican. 1319 saec. XII von Wichtigkeit, weil er eine neue und eigenartige Recension darstellt. Das erste und zweite Buch entspricht den beiden ersten bei Migne; das dritte jedoch ist gleich dem sechsten bei Migne und als liber quartus ist das siebente aufgeführt. Das fünfte Buch besteht aus dem Anfang des Tractates Contra Arianos des Luciferianers Faustinus und einem Auszug aus der Apologie des Hieronymus gegen Rufin.

Kann Eusebius — es kann sich nur um den Bischof von Vercelli handeln — als Verfasser der sieben ersten Bücher De trinitate in Frage kommen? Morin gibt zu, dass diese Tradition auf schwachen Füssen stehe; er macht aber darauf aufmerksam, dass sowohl der Verfasser der Quaestiones veteris et novi Testamenti (P. l. XXXV, 2373) als auch Vigilius von Thapsus (P. l. LXII, 110) einen Tractat von Eusebius zu kennen scheinen, der mit De trinitate wohl identisch sein kann. Dagegen fällt ins Gewicht, dass Hieronymus (De viris inlustribus cap. XCVI) davon nichts berichtet. Mehr Beachtung verdient meines Erachtens eine Bemerkung von Ficker p. 72: „Es liesse sich vielleicht mit guten Gründen darthun, dass die kürzere Recension an das Ende des 4 Jahrhunderts und zwar nach Spanien ge-

höre." Es ist allerdings richtig, dass sich die endgültige Beantwortung dieser Fragen erst geben lässt, wenn die verschiedenen Recensionen genau erforscht sind. Vorderhand haben wir uns an die Form des Textes zu halten, wie er bei Migne gedruckt vorliegt. Ich glaube ganz entschieden, dass er in diesem Arrangement auf Spanien zurückzuführen ist. Den Nachweis dafür will ich im Folgenden zu führen versuchen.

Ich beginne mit dem sechsten Buche, wo der spanische Ursprung sich am deutlichsten erkennen lässt. Der zweite Abschnitt hat die räthselhafte Ueberschrift: Item de variis generibus librorum est sermo. Sollte hier nicht *librarum* gelesen werden und ein Hinweis enthalten sein auf das Buch des Priscillianisten Dictinius, von dem Augustinus De mendacio ad Consentium cap. III und XVII spricht? Er fügt bei, dass Dictinius es „Libra" genannt habe, weil es zwölf Abschnitte hatte, wie ein römisches Pfund zwölf Unzen [1]). Wie dem auch sei, jedenfalls finden sich in diesem Stück eine Reihe von Sätzen, die sich am besten aus spanischen Verhältnissen erklären lassen.

1. Vae vobis qui primam fidem baptismi caelitus institutam irritam facitis et instrumenta libertatis semel concessa per iterationem infirmatis. Damit ist zu vergleichen Canon XVIII. der sogenannten ersten Synode von Toledo, die nach Hahn, Bibliothek der Symbole S. 209, im Jahre 400, nach Hefele aber 447 stattfand; ferner Canon XV der Synode von Toledo im Jahre 589 (Hahn S. 233).

2. Vae vobis qui patris et filii et spiritus sancti unam personam defenditis et non tres secundum ipsa nomina veritatis. Vergleiche damit Canon II—IV der ersten Synode von Toledo (Hahn S. 211) und Canon I der Synode von Braga im Jahre 563 (Hahn S. 230).

---

1) In der Veroneser Handschrift LIX. 57. saec. VIII hat die Ueberschrift den Wortlaut: Item de variis generibus lebrarum: cf Blanchini, Enarratio Pseudo-Athanasiana im Symbolum. Veronae 1732.

3. Die Sätze: Vae vobis qui de hac unita incomparabili plenitudine divinae trinitatis extensionem vel excisionem vel protensionem aliquam in his esse profitemini . . . Vae vobis qui de hac unita plenitudine patris et filii et spiritus sancti derivationem et defluxionem aliquam in his esse defenditis, können sich nur auf die nämliche Irrlehre beziehen, welche Canon XIV der ersten Synode von Toledo (Hahn S. 212) im Auge hat: Si quis dixerit vel crediderit, esse aliquid, quod se extra divinam trinitatem possit *extendere*, a. s. Darauf bezieht sich auch Canon II der Synode von Braga (Hahn S. 230): Si quis extra sanctam trinitatem alia nescio quae divinitatis nomina introducit, dicens, quod in ipsa divinitate sit trinitas trinitatis, sicut Gnostici et Priscillianus dixerunt, a. s.

4. Mit dem Satze: Vae vobis qui filium dei de Maria virgine nihil assumpsisse, ist zu vergleichen Canon IV der Synode von Braga (Hahn S. 230): Si quis natalem Christi secundum carnem non vere honorat . . . . quia Christus in vera hominis natura natum esse non credidit, sicut Cerdon . . . . et Priscillianus dixerunt, a. s.

5. Die Stelle: Vae vobis qui falsos prophetas aut falsos apostolos in auctoritatem accipitis, findet ihre Erklärung in Canon XVII der Synode von Braga (Hahn S. 231): Si quis scripturas, quas Priscillianus secundum suum depravavit errorem, vel tractatus Dictinii, quos ipse Dictinius antequam converteretur, scripsit, vel quaecumque haereticorum scripta sub nomine patriarcharum, prophetarum vel apostolorum suo errori consona confinxerunt, legit et impia errorum figmenta sequitur aut defendit, a. s. Vergleiche auch Canon XII der ersten Synode von Toledo (Hahn S. 212).

6. Vae vobis qui gravia peccata admittitis et adversus auctoritatem apostolorum nuptias secundas damnatis. Dass man den Priscillianisten die schändlichste Unzucht vorwarf, wissen wir aus Sulpicius Severus, Hieronymus, Leo d. Gr.; ihre Ansichten von der Ehe kennen wir aus Canon XVI der

Synode von Toledo (Hahn S. 212) und Canon XI von Braga (Hahn S. 231).

7. Zu der Verwünschung: Vae vobis qui hunc mundum a semetipso semper deo coaeternum fuisse ascribitis aut a deo factum esse negatis, ist daran zu erinnern, dass man den Priscillianisten die Lehre von zwei Grundwesen zur Last legte. Cf. Orosius Commonitorium ed. Schepss, Corpus script. lat. XVIII, 154. Nach ihnen ist der Weltschöpfer auch von Gott verschieden, wie sich aus Canon I der ersten Synode von Toledo (Hahn S. 211) ergibt: Si quis autem dixerit aut crediderit, a deo omnipotenti mundum hunc factum non fuisse atque eius omnia instrumenta, a. s.

8. Mit der letzten Verwünschung dieses Abschnittes: Vae vobis qui non per hunc factorem deum patrem et filium et spiritum sanctum cuncta, quae in caelis sunt et in terra, id est visibilia et invisibilia, facta esse creditis, sind die Can. VII, VIII, XII, XIII der Synode von Braga zu vergleichen.

Auch der folgende Abschnitt des sechsten Buches, der die Ueberschrift führt: Identidem hic contra diversa mortifera venena draconum et aspidum est nostra congressio, enthält zum Theil wörtlich die Anathematismen gegen die Priscillianisten der beiden mehrerwähnten spanischen Synoden. Ich hebe nur die prägnantesten Stellen hervor:

1. Si quis confitetur angelum apostaticum in natura qua factus est, non a deo factum esse, sed a se esse, ut det illi sempiternum cum deo principium, anathema illi; vergleiche damit Canon VII von Braga (Hahn S. 230). Si quis dicit diabolum non fuisse prius bonum angelum a deo factum nec dei opificium fuisse naturam eius, sed dicit eum ex chao et tenebris emersisse, nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, a. s.

2. Si quis confitetur, quod deus animam hominis tantum fecerit, et Satanas ei corpus plasmaverit, quod absit, anathema illi, zu vergleichen mit Canon XII der nämlichen

Synode: Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse figmentum . . . . sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, a. s.

3. Si quis confitetur animas hominum in revolutione rursus in mundo aut in hominibus aut in pecudibus aut in serpentibus reverti, anathema illi; vergleiche damit Canon VI von Braga: Si quis animas humanas dicit prius in caelesti habitatione peccasse et pro hoc in corpora humana in terram deiectas, sicut Priscillianus dixit, a. s.

4. Si quis confitetur hominem in anima tantum in diem iudicii resurgere, et non cum corpore, quemadmodum deus illum fecit, anathema illi, zu vergleichen mit Canon X der ersten Synode von Toledo: Si qu. d. vel cr. corpora humana non resurgere post mortem, a. s., und mit Canon XII von Braga: Si quis . . . . resurrectionem carnis non credit, sicut . . . . Priscillianus, a. s.

5. Si quis confitetur animas hominum de propria substantia dei esse . . . . anathema illi; vergleiche dazu Canon V von Braga: Si quis animas humanas vel angelos ex dei credit substantia extitisse, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, a. s.

6. Si quis dicit . . . .: Mutabilis et convertibilis est natura filii . . . . anathema illi. Dasselbe besagt Canon VII der ersten Synode von Braga: Si q. d. vel cr. deitatem Christi convertibilem esse vel passibilem, a. s.

Aus dieser Gegenüberstellung ist ohne Zweifel zu entnehmen, dass das VI. Buch De trinitate die Irrlehre der Priscillianisten bekämpfe und zwar so nachdrücklich und ausführlich, dass der Verfasser nur ein Mann gewesen sein kann, der mitten in diesem Kampfe stand.

Zwar haben wir bisher nur den zweiten und dritten Abschnitt des VI. Buches auf seine antipriscillianistische Tendenz untersucht; liegt eine solche im ersten nicht vor? Allerdings, und zwar so zahlreich, dass alle Sätze, die hier mit *Beatitudo ei* und *Maledictus qui* eingeleitet werden,

nichts anderes sind als eine pathetische und vielfach tautologische Umschreibung der Canones II—VII der ersten Synode von Toledo und der Anathematismen von Braga I—IV. Ich begnüge mich hier mit der Anführung einiger charakteristischer Sätze aus unserem Anonymus:

Beatitudo ei qui nihil addiderit vel diminuerit in confessione unitae naturae deitatis patris et filii et spiritus sancti. Beatitudo ei qui confitetur omnia bona facta esse a patre et filio et spiritu sancto.

Maledictus qui inconvertibilem divinitatem filii dei, id est verbum dei, sic in carnem translatum vel mutatum profitetur, ut hoc modo desiverit aut amiserit, quod iam pridem ante adsumptionem hominis fuerit.

Maledictus qui propter tria nomina personarum et unitam plenitudinem divinitatis incomparabilem trigonium vel certe tetragonium patri et filio et sancto spiritui comparat, aut unam personam esse profitetur.

Dieser Hauptpunkt der priscillianistischen Irrlehre, dass in Gott nur eine Person sei, kommt noch mehrmals vor. Ich setze die Stellen her:

Maledictus qui unam personam p. et f. et sp. s. confitetur.

Maledictus qui, quem filium dicit, hunc eundem et patrem confuse designat.

Maledictus qui haec tria nomina, id est p. et f. et sp. s. in unam tantum modo patris personam esse confitetur et non tres secundum ipsa nomina vera personarum.

Es ergibt sich hieraus, dass das ganze sechste Buch von einem Gegner der spanischen Irrlehre verfasst ist. Dürfen wir daraus auch einen Schluss ziehen auf die Provenienz der übrigen Bücher? Ich bin dieser Meinung ganz entschieden bezüglich I—VII, die ja ein zusammengehöriges Ganzes bilden. Wenn dies der Fall ist, dann müssen aber auch darin sich Spuren der spanischen Herkunft finden lassen.

Im I. Buch führt der Anonymus als abschreckendes Bei-

spiel von Schwäche den spanischen Bischof Hosius von Corduba an: Sicut tu, Osi, iam in aetate prolixa, qui non per rudimenta in synodo Sirmiensi Catholicae auctor fuisti, ubi fidem tuam, quam in Nicaea conscripseras, irritam fecisti, dum regiae potestati famulareris. Es kann allerdings auch ein nichtspanischer Vertheidiger der Orthodoxie auf den Fall des Hosius hingewiesen haben, wie wir dies thatsächlich bei Hilarius und den Verfassern des Libellus precum sehen; auch fehlt diese Stelle in der kürzeren Recension. Allein trotzdem spricht manches dafür, dass für einen Spanier dieses Beispiel näher lag, da ja noch eine grosse Zahl angesehener Bischöfe ähnlich handelten wie Hosius. Dazu kommt, dass sich im ersten Buch das sogenannte Comma Johanneum zweimal in einer Form findet, die ich als eine rein spanische bezeichnen möchte: Tres sunt qui testimonium dicunt (dant) in caelo, pater, verbum et spiritus sanctus, et *in Christo Jesu* unum sunt. Siehe die weiterer Belegstellen dafür oben S. 67.

Ich halte somit den Beweis für erbracht, dass das erste Buch De trinitate von einem spanischen Theologen herrührt. Das zweite Buch ist inhaltlich die Fortsetzung des ersten, und formell zeigt es die nämlichen sprachlichen Eigenthümlichkeiten wie jenes. Es fehlt aber auch in ihm nicht an positiven Merkmalen seiner spanischen Provenienz. Ich rechne dahin folgende Stelle. In der ersten Responsio (P. l. LXII, 247) wird dem Häretiker vorgeworfen, er pflege die erste Person in der Gottheit zu nennen: unum, verum, sempiternum, ininitiabilem, *infectum*, den Sohn: initiabilem, de creaturis profectum, den heiligen Geist: de ministris quasi subiectum . . . de ministris angelis habentem substantiam. Das stimmt aber ziemlich genau zu dem, was wir von den spanischen Antitrinitariern des fünften Jahrhunderts wissen. Aus den Regulae definitionum, die das Werk des spanischen Theologen Syagrius aus dem fünften Jahrhundert sind (siehe oben S. 73 ff.) ersehen wir, dass die Priscillianisten nicht vom Vater, Sohn nnd heiligen Geist geredet wissen

wollten: Haeretici ingenitum et *infectum* magis existimant esse dicendum; fugiunt enim patris nomen scientes, quod non sinat prius intelligendum quam filium. Die zweite Person sollte nach ihnen nicht filius genannt werden, sondern *genitus*; genitus war ihnen gleich factus. Es ergiebt sich daraus, dass im II. Buch De trinitate der Arianismus in einer Form bekämpft wird, wie er sich in Spanien vorfindet. Ausschlaggebend ist der Terminus *infectus*, den unser Anonymus den Häretikern vorwirft und den auch Syagrius von den Priscillianisten notiert.

Das III. Buch hat die Ueberschrift: De assumptione hominis, contra Mascellionem [1]) haereticum. Von einem Irrlehrer dieses Namens ist sonst in der Kirchengeschichte nichts bekannt. Mascellio kommt im Corpus inscriptionum lat. einmal in Como vor (V, 5311), zweimal in Pannonien (III, 2557 und 2639); auch auf einer Inschrift aus Spanien (II, 2639) ist er belegt. Mascellio wird also ein spanischer Häretiker sein, der dem Irrthum des Photinus huldigte, dass Christus blosser Mensch gewesen sei, dem der Logos nur in besonderer Weise eingewohnt habe. Daran kann jedenfalls kein Zweifel sein, dass der Verfasser des III. Buches derselbe ist wie auch jener des I. u. VI; denn es weist die nämlichen sprachlichen Eigenthümlichkeiten auf wie diese. Vergleiche die Zusammenstellung bei Morin, Revue Bénédictine 1898, p. 3.

Das IV. Buch handelt De singulis nominibus adversus novellam haeresim cuiusdam Potentini Urbici. Zunächst zeigt Athanasius gegen den Häretiker, dass die Namen der drei göttlichen Personen nomina vera propria in personis sunt, et non vocabula vacua. Letzteres behaupteten die Priscillianisten nach Canon I von Braga (Hahn S. 230).

Die Häresie des Potentinus wird folgendermassen beschrieben: Haeresis novella exstitit inaudita cuiusdam Ur-

1) Migne schreibt unrichtig Marcellinum.

bici Potentini, qui hunc spiritum sanctum, patrem aut filium, aut certe facturam usurpat debere confiteri. Ut si quis certe ignarus vel rudis in scripturis divinis de his, quae per amaritudinem versutiae eius sunt in medio oblata commenta, audierit et aliquid ex his blasphemiae dictis elegerit, statim in haeresim incidat . . . O Potentine, qui adversus scripturas divinas vel totum mundum tu solus a catholicis de hoc dissentis, dum philosophorum doctrinas sectaris . . . . .

Was mich veranlasst, bei dieser Irrlehre an Spanien zu denken, das ist ausser dem Inhalt der Ausdruck „*usurpat* debere confiteri". Ganz ähnlich drückt sich der Verfasser der Regulae definitionum gegen die Priscillianisten aus in cap. VII: Igitur quod ingenitum dicitur vel infectum, pater est secundum eos, qui non scripturae serviunt, sed *usurpationi*. Ferner wirft Syagrius seinen Gegnern vor, dass, sie sich in ihrer Trinitätslehre nicht an die heilige Schrift halten sondern an weltliche Weisheit (cap. VIII): Addunt namque de deo patre et filio et spiritu sancto ex nominibus eorum intelligendam esse substantiam, sed non ex his, quae scriptura significavit patrem, filium, spiritum sanctum nuncupando, sed ex his, quae praesumpsit humana sapientia; das ist genau der Gedanke unseres Anonymus gegen Potentinus.

Die Priscillianisten lehrten nach Canon VI der ersten Synode von Toledo: Si quis dixerit vel crediderit, Christum innascibilem esse, a. s. (Hahn S. 212). Im vierten Buche De trinitate heisst es darum: Disce ergo, quia unus est *innascibilis*, deus pater.

Das V. Buch beschäftigt sich mit einem echt priscillianistischen Gedanken, dass nämlich dem Sohne die sempiternitas nicht zukommen könne, weil er ja nach katholischer Lehre geboren sei. Das ist genau der Gedanke, den Syagrius im fünften Kapitel widerlegt: Sed dicis, quomodo si natus non coepit?

Im VII. Buche kommt der Anonymus auf den Taufauftrag zu sprechen (Matth. 28, 19). Darin ist die

ganze Trinitätslehre enthalten: Vere ego in hoc satis admiror et in stupore mentis diutius intentus collaudo tantam sacratissimae trinitatis gloriam in duodecim penitus verbis distinctionum vel syllabis breviter fuisse expositam. Vere in hoc edicto unitum deitatis nomen patris et filii et spiritus sancti ante praemissum est. Vere in hac sacratissima trinitate nomina in personis tantum distincta sunt . . . Vere super omnem custodiendam divinitus dispositionem hoc maxime custodiendum est. Vere super hoc non est quod addi, et ab hoc non est quod minui possit. Vere in hoc donum baptismi praeceptum addere vel minuere blasphemum est.

Warum zählt unser Anonymus die Worte des Taufbefehls? Warum ist er in seinem Wortlaut mehr als jede andere göttliche Anordnung zu beobachten? Und warum betont er so sehr, dass es ein Verbrechen sei, ihm etwas hinzuzufügen oder etwas davon hinwegzunehmen? Die Antwort gibt uns der letzte Canon der ersten Synode von Toledo: Si quis in his erroribus Priscilliani sectam sequitur vel profitetur, aut aliud in salubri baptismo contra sedem sancti Petri faciat, a. s. Hefele, Conciliengeschichte II, S. 308 bemerkt zu diesem Canon: Dem allgemeinen Kirchengesetze zuwider liessen die Priscillianisten in der Taufformel die Bindewörter (et-et) aus, damit Vater, Sohn und Geist identisch erschienen. Wenn dies der Fall ist, dann zählte der Taufbefehl allerdings nicht mehr zwölf Worte, wie unser Anonymus constatiert, sondern nur noch zehn. Ich möchte zwar bezweifeln, ob die angeführte Erklärung Hefeles richtig ist. Thatsache ist jedenfalls, dass die Priscillianisten die Formel willkührlich änderten. In welcher Weise sie dies thaten, erfahren wir aus unserem Anonymus. Er schreibt in der zweiten Responsio des VII. Buches: Quaeso, iam quoties tibi indicatum est: Ite, baptizate omnes gentes in nomine patris et filii et sancti spiritus? Aut si haec contradicenda existimas, eo quod in unum donum baptismi operationes nomine deitatis uniter in trinitate non contineantur,

cur tu hoc nomine deitatis sublato, patris et filii et sancti spiritus, baptizas dicendo: *Baptizo te in patre, et in filio et in sancto spiritu*, et non in uno nomine? . . . . Quia si sic erat celebrandum baptisma, obtinuerat Arianorum assertio . . . . Ist das in der That die priscillianistische Tauffornel? Die hier vorgenommene Aenderung entspricht ihrer häretischen Meinung betreffs der Trinität, denn nach Canon I von Braga leugneten sie, dass die „tres personas unius esse substantiae et virtutis ac potestatis". Durch Weglassung von „in nomine", wodurch ausgedrückt wird, dass allen drei göttlichen Personen derselbe göttliche Name und die gleiche Wesenheit zukommt, erhält der priscillianistische Gedanke seinen deutlichen Ausdruck.

Es tragen also alle sieben Bücher klare und unverkennbare Merkmale an sich, dass sie spanische Zustände etwa des beginnenden fünften Jahrhunderts im Auge haben. Ihr Verfasser kann also auch nur ein Spanier gewesen sein.

Die übrigen fünf Bücher sind alle einem gewissen Theophilus gewidmet. Sollte das derselbe Theophilus sein, an den auch die sogenannte Diligentia monachorum Armenii et Honorii (Nr. 49 im Codex Augiensis) gerichtet ist, die ich aus inneren Gründen nach Spanien verlege?

Das VIII. Buch [1] ist eine kurze Trinitätslehre aus dem Gedankenmaterial der vorhergehenden Bücher. Als späteres Product ist es gekennzeichnet durch den Satz: „De patris *et* filii virtute procedit spiritus sanctus," der in den ersten sieben Büchern noch nicht vorkommt. Das IX. Buch ist eines der beliebtesten Stücke im sechsten Jahrhundert; wie Maassen constatiert, erscheint es in acht canonistischen Collectionen aus dieser Zeit. Für den Verfasser hat Ballerini Gregor von Nazianz, Kattenbusch Phoebadius von

1) Das erste Drittel davon erscheint in Cod. Ambros. I. 101. Sup. saec. VIII unter der Bezeichnung Fides beati Athanasii.

Aginnum angesehen. Es erscheint in nicht immer gleichem Wortlaut:

1. Als Fides Romanorum I. } Cf. Burn, The Athanasian
2. Als Fides Romanorum II. } creed, p. 61 und 62.
3. In dem unechten Briefe des Damasus an Hieronymus (Vallarsi, XI, 200).
4. Als Bekenntniss des Phoebadius von Aginnum (P. l. XX, 49).
5. In den unechten Gesta Liberii; cf. Walch, Bibliotheca p. 175.
6. In den Acten der vierten Synode von Toledo (Mansi X, 615).
7. Als „alter libellus fidei" in der Quesnel'schen Sammlung (P. l. LVI, 583).
8. Als pseudoaugustinischer Sermo 235 (P. l. XXXIX, 2180).

Es ist also im wesentlichen der nämliche Text, der in unserem Augiensis unter Nr. 9 erscheint. Die ursprüngliche Form ist wohl jene, die mit der persönlichen Anrede: Haec lege, haec retine etc. schliesst. Ich möchte mich der sehr ansprechenden Hypothese von Burn anschliessen, dass dieselbe eine Expositio fidei des Papstes Damasus darstelle als Antwort auf den Liber ad Damasum des Priscillian (Schepss, p. 34 ss.)

Das X. Buch ist ein Cento, wie schon Ficker a. a. O. S. 74 nachgewiesen hat, zusammengesetzt aus Texten des Nicetas, Leporius und Phoebadius. Auch die erste Frage des Haereticus: Deus pater, ex voluntate genuit filium, an ex necessitate, und die Antwort darauf ist fremdes Gut; sie findet sich bei Augustin De trinitate XV, cap. XX.

Das XI. Buch zerfällt formell und inhaltlich in zwei Theile; der erste besteht aus dreizehn Abschnitten, die jeweils eingeleitet werden mit den Worten: Ariani dicunt; im zweiten wird gezeigt, dass Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Der erste verräth eine ältere Structur, da es hier immer

noch heisst vom heiligen Geist: de patre procedit. Allerdings muss ich auf folgende Stelle aufmerksam machen: Ego credo filium in patre et patrem in filio, spiritum quoque sanctum paraclitum, qui procedit a patre, et filii esse et patris, qui *et a filio procedit* (P. l. LXII, 300); aber die sterotype Formel: qui a patre et filio procedit, ist noch nicht gebräuchlich. Der zweite Theil hat die christologischen Kämpfe des fünften Jahrhunderts zur Voraussetzung und ist von der Epistola dogmatica Leos des Grossen beeinflusst. Ein spanischer Gegner der Priscillianisten muss aber der Verfasser auch dieses Buches gewesen sein, da deutlich die oben erwähnte unrichtige Taufformel bekämpft wird: Ego credo unum nomen divinitatis in patre, et filio, et in spiritu sancto semper et fuisse et esse, quia non in omnibus, sed in uno nomine patris, et filii, et spiritus sancti secundum domini praeceptum baptizamur et efficimur christiani. Hoc unum et plenum est baptisma . . . . . Requirendum est igitur ab his, qui adversus hanc singularem fidem contrariam faciunt quaestionem . . . . . (l. c. 303).

Das XII. Buch ist eine an „viri religiosi“ (l. c. 311) gerichtete Zusammenstellung von Bibelstellen über den heiligen Geist. Der Verfasser scheint auf eines seiner früheren Bücher De trinitate zu verweisen: Licet enim singulariter sancti loquantur unius nominis mentione, id est patris vel filii vel spiritus sancti; in uno tamen nomine trinitatem se pronuntiare cognoscunt, *quod novissime probavimus* (l. c. 311) Dass der Verfasser ein Spanier war, dafür findet sich kein Anhaltspunkt in dem Buche, denn die sprachliche Form hat mit der früheren keine Aehnlichkeit. Ich gestehe, dass ich über die Herkunft dieses Textes keine Auskunft zu geben weiss. Sollten etwa die Tauffragen (l. c. 314) auf die Spur helfen? Nec non et illa magna et beata confessio fidei, immo ipsa fides sanctorum, et testamentum quod disposuimus ad patrem, filium et spiritum sanctum, ad sacrum lavacrum regenerationis, confessi sic: Credo in deum

patrem omnipotentem, et in Jesum Christum filium eius unigenitum, et in spiritum sanctum. Bei der Kürze dieses Bekenntnisses und bei der Dürftigkeit des die einzelnen Bibelstellen verbindenden Textes ist es schwer auf die Heimath des Verfassers zu schliessen. Das Citat: In evangelio enim κατὰ Ἰωάννην scriptum est „et propterea non poterant credere in Jesum“ (l. c. 323) scheint auf einen griechischen Autor hinzuweisen. Uebrigens kannte auch der heil. Augustinus eine solche Stellensammlung über den heiligen Geist. Er schreibt De trinitate liber I cap. VI, 13: Similiter et de spiritu sancto collecta sunt testimonia, quibus ante nos qui haec disputaverunt, abundantius usi sunt, quia et ipse deus, et non creatura (P. l. XLII, 827). Es ist sehr wohl möglich, dass er damit unser liber XII des Pseudo-Vigilius gemeint hat.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also folgendes: Die sieben ersten Bücher des Pseudo-Vigilius De trinitate stammen von einem spanischen Theologen aus dem Ende des vierten Jahrhunderts. Ihr Zweck ist die Bekämpfung der Trinitätslehre Priscillians und der übrigen Irrthümer seiner Secte. Um diese Zeit entstand auch das zwölfte Buch; seine Heimath ist aber wahrscheinlich der Orient. Die übrigen Bücher sind das Werk eines Bekämpfers des westgothischen Arianismus aus dem Anfang des sechsten Jahrhunderts. Dieser war es wohl auch, der die verschiedenen Bestandtheile zu einem Ganzen vereinigte.

Wie alle Bücher mit Ausnahme des zwölften in Spanien entstanden und gegen Irrthümer, die in diesem Lande zu Tage traten, gerichtet sind, so begegnet uns auch in Spanien die erste umfangreiche Benützung dieses Tractates schon im sechsten Jahrhundert, nämlich eben in den Sententiae sanctorum.

3. Wo sind die *Sententiae sanctorum* entstanden?

Die Thatsache, dass die wichtigste Quelle der Blüthenlese das Werk eines spanischen Theologen ist, legt den

Gedanken nahe, dass sie selbst auch in diesem Lande entstanden ist. Ich kann dies aber auch positiv beweisen. In der Einleitung sagt der Autor, er habe die Stellen der Väter gesammelt „ut claves de manu Erculi". Ich war anfänglich sehr geneigt, statt claves „clavam" zu lesen, aber folgende Wahrnehmung hat mich davon abgehalten. Dozy, Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge. Leyde 1881, giebt die Erzählung eines arabisch-spanischen Geographen des XII. Jahrhunderts p. LXXXIX, wo die Säulen des Herkules beschrieben werden und darauf aufmerksam gemacht wird, dass der Heros keinen Schlüssel in der Hand habe, wie man allgemein annehme, sondern eine Keule[1]). Man redete in Spanien also von einem Schlüssel des Herkules. Daraus wird eine Stelle in der Chronik des Isidor von Beja, P. l. XCVI, col. 1263, verständlich, wo ebenfalls von den Schlüsseln des Herkules die Rede ist. Der Sinn dieser Stelle ist folgender: Als Muza nach Spanien eindrang, kam er an den Säulen des Herkules vorbei. Die Statue auf den Säulen hielt die eine Hand ausgestreckt und schien mit dem Daumenfinger den Hafen von Cadix zeigen zu wollen. Der Schlüssel, den sie in der anderen Hand hielt, schien ankündigen zu wollen, dass der Feind in Spanien eindringen werde, oder vielmehr er schien das Thor zu diesem Lande zu öffnen.

Ausserhalb Spaniens wusste man nichts von den Schlüsseln des Herkules; die Stelle in unseren Sententiae zeigt, dass diese hier zur sprüchwörtlichen Redensart geworden. Der Verfasser unseres Tractates muss also auch aus diesem Grunde ein Spanier gewesen sein. Er lebte vor dem 7. Jahrhundert, da er die arianische Irrlehre bekämpft.

---

1) Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle Herrn Prof. Baist in Freiburg i. Br.

43. Der Schluss von Alcuins Abhandlung De fide sanctae et individuae trinitatis.

Wie aus der Widmung zu entnehmen ist, die Alcuin seinem Werke vorausschickt, entstand dasselbe gelegentlich der grossen Synode zu Aachen 802; der Verfasser macht nicht den Anspruch, in der Behandlung dieser schwierigen Materie Originelles zu leisten, sondern verweist auf Augustin als seinen Gewährsmann. Schon Teganus, der an Bischof Hatto von Basel ein Exemplar schickte, schreibt: Istud volumen vobis transmisi, quod sanctus Alcuinus summus scholasticus ex variis libris sancti Augustini congregavit in unum. Darum ist es auch nicht wahrscheinlich, dass das Glaubensbekenntniss, welches den Schluss der ganzen Abhandlung bildet, und das in unserer Sammlung als fides Alcuini ad Karolum imperatorem erscheint, von ihm stammt. Stellen wie: Spiritum a patre et filio procedentem, spiritus sanctus plenus deus a patre et filio procedens; credimus filium dei . . . . temporaliter natum de spiritu sancto et Maria *semper* virgine weisen auf Spanien hin. Thatsächlich findet sich diese Confessio auch anonym und selbständig überliefert; auch griechisch ist sie nachgewiesen; und sie wird auch als ein Werk des Hilarius von Pictavium bezeichnet; vgl. P. l. CI, 56 Anmerkung.

44. Alcuins Quaestiones de trinitate.

Nach den Einleitungsworten und vor der ersten Frage bemerkt unsere Handschrift FINIT EPISTOLA. Soll damit angedeutet werden, dass die folgenden 28 Fragen und Antworten einem anderen Verfasser angehören? Hier werden die wichtigsten trinitarischen Lehrpunkte in einem logisch geordneten System von Fragen und Antworten behandelt und zwar viel origineller und gründlicher als z. B. bei Pseudo-Vigilius De trinitate. Es ist darum wenig wahrscheinlich, dass dieselben von Alcuin herrühren. In den vormaurini-

schen Augustinuspausgaben erscheint dieser Text im Apendix unter dem Titel: Quaestiunculae de trinitate decerptae ex libris de trinitate; vergl. Augustini opp. per Theologos Lovanienses, Paris, 1586, tom. III, 426. Die Mauriner haben in ihrer Ausgabe ihn im Appendix des 8. Bandes gedruckt mit dem Zusatz: ex Alcuino descriptae; cf. P. l. XLII, 1171. Darnach ist anzunehmen, dass diese Quaestiones in den Handschriften auch unter dem Namen des Augustinus überliefert sind und von einem Theologen des fünften oder sechsten Jahrhunderts stammen. Von Alcuin dürfte also nur die Einleitung Desiderantissimo filio Fridigiso etc. herrühren, die auch überall da, wo der Text als pseudoaugustinisch überliefert resp. gedruckt ist, fehlt und in unserer Handschrift auch durch *finit epistola* von dem übrigen Inhalt getrennt ist.

45. *Die trinitarischen Partien aus der Schrift des Junilius Africanus Instituta regularia.*

Unser Sammler wählte aus den fünfzig Kapiteln, aus welchen die zwei Bücher des Junilius bestehen, nur folgende aus dem ersten aus: XIII De significationibus divinae essentiae; XIV De significationibus trinitatis; XV Quot modis pater significatur; XVI Quot modis filius significatur; XVII quot modis significatur persona spiritus sancti; XVIII Quid habent commune vel proprium personae trinitatis; XIX Per quot species divinitatis operatio designatur; XX Quibus modis ex collatione ad creaturas deus significatur. Was an der Schrift des Junilius sich nicht auf die Trinität bezieht, hat für unseren Sammler kein Interesse.

46. *Gleichnisse, vermittels deren der Christ die Trinitätslehre fest zu glauben und zu erkennen vermag.*

Die Einheit des göttlichen Wesens bei der Dreiheit der ıen wird an mehreren Gleichnissen klar gemacht.

Der Mensch hat zunächst drei Fähigkeiten in sich, die ihm den Glauben an die Trinität erleichtern: *memoria, ingenium* und *intellectus*. Das Gedächtniss erstreckt sich auf das Vergangene, der Verstand auf das Gegenwärtige, die Vernunft auf das Zukünftige. Mit dem Gedächtniss erinnern wir uns an das Gute und Böse, das wir erlitten, mit dem Verstand unterscheiden wir zwischen Gut und Bös, und Vernunft nennen wir die Fähigkeit, an Gott zu glauben und auf ihn zu hoffen.

Das Feuer hat in sich lumen, calor und die fortitudo, unde urit; und doch ist es nur ein geschöpfliches Ding.

Der Baum enthält radix, cortex und fructus. Die Einheit zwischen Vater und Sohn bei der Verschiedenheit der Persönlichkeit wird daran erläutert, dass wir durch die beiden Augen, Ohren, Nasenflügel nur eine Sinneswahrnehmung vermittelt erhalten. Der heilige Geist aber ist die Liebe zwischen Vater und Sohn.

Aehnlich sucht bekanntlich Augustinus, De trinitate XV, cap. 6—10, P. l. XLII, 1063 und nach ihm Eugypius, Thesaurus, cap. 247—249, P. l. LXII, 927 die Trinitätslehre zu erklären; doch ist eine directe Abhängigkeit von diesen Autoren bei unserem Anonymus nicht zu constatieren.

47. *Interrogatio de fide catholica.*

Unter fides catholica ist hier die Lehre von der Trinität verstanden, die kurz und schlicht auseinandergelegt wird. Vater, Sohn und heiliger Geist sind ein Gott. Daraus folgt aber nicht, dass sie vollständig identisch sind, wie sich aus den drei appropriationes, der Erschaffung, Erlösung und Heiligung ergiebt. Damit werden aber nicht drei Götter statuiert, denn alle drei haben die substantia, voluntas, aeternitas, dominatio und operatio gemeinsam. Dass allen drei Personen eine operatio zukomme wird an der Erschaffung des Menschen, an der Incarnation und an der Theophanie bei der Taufe Christi im Jordan nachgewiesen. Die Einheit des

göttlichen Wesens bei der Dreiheit der Personen wird an einem Beispiel aus dem Leben — Mischung von Farbe, Honig und Wein zu einem Trank — klar gemacht. Die Abhandlung ist bisher noch nicht gedruckt und liegt ausser in unserem Augiensis, soviel mir bekannt ist, nur in Cod. Paris. 1451 saec. IX vor. Vergl. Maassen, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts S. 349 und 613; Wiener Sitzungsberichte der philosophisch-hist. Classe Bd. LIV, S. 174. Hier lautet die Ueberschrift: Incipit exemplar fidei sancti Augustini. Incipiunt interrogationes de trinitate et unitate patris et filii et spiritus sancti. Der Text steht hier im ersten Theil der Handschrift, über den wir oben gelegentlich des Athanasianum, das sich unmittelbar anschliesst, handelten. Daraus, dass die Abhandlung in unserem Augiensis noch nicht „getauft" ist, folgt, dass er eine ältere Stufe der Ueberlieferung darstellt. Wer ist der Verfasser dieses Tractates?

Die Stelle: Sed tamen qui pater est, non est filius, qui filius est, non est pater, qui spiritus sanctus est, non est nec pater nec filius, berührt sich inhaltlich aufs engste mit den Canones II—IV der angeblichen Synode von Toledo im Jahre 447 (Hefele, Conciliengeschichte II, 307) und dem Canon I der Synode von Braga des Jahres 563 (Hefele III, 16). Dieselbe ist gegen die Priscillianisten gerichtet.

Ueber die Stelle: Vox autem ista „conplacuit" signat patrem non solitarium . . . vgl. oben S. 67.

Ausdrücke wie: *unita* operatio, *unita* trinitas weisen auf unsere Sententiae sanctorum patrum und deren Quelle, die zwölf Bücher De trinitate des Pseudo-Vigilius hin, beides Tractate, die nach Spanien gehören.

Die Stelle: Et ita sunt in unitate coniuncti, ut numquam possint separari, zeigt Anklänge an die Fides Bachiarii, auf die ich schon oben unter Nr. 13 aufmerksam machte.

Ich halte darum den Verfasser für einen Spanier des sechsten Jahrhunderts.

48. Aus dem siebenten Buche der Etymologien des Isidor von Sevilla.

Das ganze Buch handelt De deo, de angelis et de fidelium ordinibus. Davon sind ausgewählt die vier ersten Kapitel; im ersten werden die Namen Gottes erklärt, die er im alten und neuen Testament führt, sowie die wichtigsten Eigenschaften; das zweite handelt vom Sohne Gottes in ganz ähnlicher Weise wie der in der folgenden Nummer zu behandelnde Text. Es werden die Namen, die Christus in der heiligen Schrift und von den Vätern beigelegt werden, erklärt; darunter figurieren recht eigenthümliche Bezeichnungen wie vermis, serpens etc.; ähnlich wird im dritten Kapitel über den heiligen Geist gehandelt, während das fünfte die trinitarische Lehre zusammenfasst.

49. Gründliche Darlegung (diligentia) der Mönche Armenius und Honorius über die Trinität und die Person Christi insbesondere.

Mabillon schreibt an der oben erwähnten Stelle, wo er diesen Text nach unserem Codex ediert: Qui sint monachi isti, incertum. Facile crederem Theophilum, cui directa est sequens fidei confessio, esse patriarcham Alexandrinum, nisi viri illustris titulus, qui ei tribuitur, potius comiti quam episcopo conveniret. Si tamen id de Theophilo patriarcha interpretari placeret, haec confessio tribui posset Ammonio monacho et fratribus eius, quos Longos fratres appellabant. Horum enim fidem suspectam reddere contendebat Theophilus Alexandrinus. Quamquam potius latinis monachis quam graecis praedicta confessio assignanda videtur. Nach dem Wortlaut der Ueberschrift haben wir es hier mit dem Fragment eines grösseren Werkes zu thun: Diligentia mona-

chorum . . . . de libris canonicis . . . . et confessio fidei . . . Von den canonischen Büchern ist aber in unserem Text nicht die Rede, sondern nur von der Trinität und von der Person Christi, der 32 Namen beigelegt werden. Der Autor unserer Sammlung hat eben nur das, wie wir schon oft beobachteten, ausgewählt, was zu seinem Thema gehörte. In dieser Gestalt findet sich das Werk der unbekannten Mönche nur noch in Codex St. Gall. 191 saec. X, wornach es Goldast, Manuale biblicum p. 71—75 edierte und in einem Einsiedler Codex 131; cf. Scherrer, Handschriften der Stiftsbibliothek von St. Gallen; S. 69 und G. Meier, Catalogus codicum . . . . Monasterii Einsidlensis I, p. 108.

Den Schluss machen 11 Hexameter, die aus den Namen des Erlösers gebildet sind. Dieselben sind auch anderwärts überliefert. Vgl. A. Riese, Anthologia latina Nr. 689[a] unter dem Namen eines Silvius; ferner Ihm, Damasi epigrammata Nr. 67. Die vier Einleitungsverse, die das Gedicht eigentlich erst verständlich machen, sind, wie es scheint, nur hier überliefert. Es muss noch hervorgehoben werden, dass die Namen in den Hexametern vielfach andere sind, als die im Text erklärten. Siehe ähnliche Verse bei Orientius, Corp. script. eccl. lat. XVI, 1 p. 243 und 247 ff.

Lässt sich über die Herkunft des Stückes keine befriedigendere Lösung aufstellen, als sie Mabillon versucht?

Die nachdrückliche und etwas umständliche Versicherung von der Verschiedenheit der drei Personen in der einen Gottheit ist eine Eigenthümlichkeit der spanischen Symbole und trinitarischen Tractate; sie wird begreiflich, wenn man sich als Gegensatz die priscillianistische Trinitätslehre denkt. Fast regelmässig kehren in diesen die Termini: personarum distinctio in trinitate, coaeternus, coaequalis wieder, wie sie auch in unserem Text gebraucht werden.

Besonderen Nachdruck wird in dem trinitarischen Theil unseres Tractates auf die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater (deus pater omnipotens, qui ante omnia initia

et ante omnia principia et ante omnia saecula omnipotentem coaeternum sibi sine ullo omnino initio genuit filium) gelegt und hinzugefügt: Qualiter autem secreto illo inenarrabili consilio sit genitus, nullus catholicus prorsus debet hoc proloqui neque mente vel qualibet cogitatione concipere, cum propheta apertissima increpans dixerit: Generationem eius quis enarrabit (Isai. 53, 8).

Diese Stelle wird nur verständlich, wenn man sich erinnert, dass die Priscillianisten die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater läugneten und von Christus lehrten, er sei *innascibilis.* So lautet der VI. Canon der sog. Synode von Toledo im Jahre 447: Si quis dixerit vel credidert, Christum innascibilem esse, anathema sit.

Demnach haben wir uns als Heimath auch dieses Tractates Spanien zu denken. Die Einleitungspartie von Et quoniam deum patrem . . . . . . bis Et ideo deus pater omnipotens ist wörtlich identisch mit dem Schluss des pseudoaugust. Sermo 239 (P. l. XXXIX, 2188). Die Verfasser unseres Textes werden wohl der entlehnende Theil sein.

50. *Eine Sammlung von Canones zur Bekämpfung der priscillianistischen und arianischen Irrlehre.*

Es sind hier vereinigt:

1. Die 18 Canones oder Anathematismen, die sonst immer mit dem unter Nr. 5 besprochenen Symbol vereinigt sind und mit diesem gewöhnlich als das Werk der Synode von Toledo im Jahre 447 gelten. Allem Anschein nach gehören aber sowohl das Symbol wie die Canones dem Pastor von Palentia an.

2. Die 23 Canones der Synode von Toledo im Jahre 589, wodurch der westgothische Arianismus verworfen wurde.

3. Die 17 Canones, mit denen auf der Synode von Braga im Jahre 563 die priscillianistische Irrlehre verurtheilt wurde. Hier wurden übrigens auch die unter Nr. 1 angeführten Sätze verlesen und erlangten so offizielle Bedeutung. Ich

mache darauf aufmerksam, dass die Canones vom Jahre 563 den Inhalt der epistola XV Leos des Grossen, geschrieben am 21. Juli des Jahres 447, bilden. Es hat also wohl die Synode von Braga seine Canones von hier übernommen; oder ist der Brief Leos unecht? Der Veranstalter unserer Sammlung hatte lediglich an der trinitarischen Tendenz der Canones Interesse; das ergiebt sich aus der Ueberschrift: Excerptae sententiae prolatae contra eos, qui perversa de divinitate sentiunt.

51. Ein anderer Auszug aus den Etymologien Isidors.

Es ist dies eines der wenigen Stücke unserer Sammlung, die nicht von der Trinität oder der Person Christi handeln. Die Auswahl wird eröffnet mit den fünf ersten Kapiteln des achten Buches: De ecclesia et synagoga (I), wovon das Ganze benannt wird, De religione et fide (II), De haeresi et schismate (III), De haeresibus Judaeorum (IV), De haeresibus Christianorum (V). Daran reihen sich drei Kapitel aus liber VII: De clericis (XII), De monachis (XIII), De caeteris fidelibus (XIV). Den Schluss macht cap. XIX aus lib. VI unter der Rubrik De officiis, wo unter officia verstanden wird: illud praecipuum, quod in sacris divinisque rebus habetur. Es werden hier eine Reihe von liturgischen termini erklärt.

52. Buch XVII, cap. 16 — Buch XLII, cap. 13 der irischen Canonensammlung.

Das letzte Stück unserer Handschrift ist zugleich das umfangreichste. Es enthält auf zwei Lagen von je acht Folien 24 Bücher der gegen Ende des siebenten Jahrhunderts entstandenen irischen Canonensammlung. Wasserschleben wurde erst bei der zweiten Auflage seines erwähnten Buches auf unser Fragment aufmerksam, das für die Textkritik immerhin von Bedeutung ist, denn von den zwölf Handschriften, die man bis jetzt davon kennt, ist nur Cod.

Cameracensis Nr. 619 und Coloniensis Nr. 2187, beide aus dem achten Jahrhundert, älter. Dass Nr. 52 nicht mit den bisher behandelten Texten zusammengehört, ergiebt sich einmal aus dem Inhalt, dann aber auch unzweideutig aus der in der Einleitung gegebenen Beschreibung des ursprünglichen Bestandes unseres Augiensis.

IV.

Bedeutung der Sammlung als Ganzes, Resultate.

1. Nach vorstehender Untersuchung über die einzelnen Theile unserer Handschrift ergiebt sich, dass dieselbe eine Documentensammlung von hochbedeutsamem Werth darstellt. Ich mache zusammenfassend auf folgende Punkte aufmerksam:

a) Die Vertheilung der einzelnen Artikel im Apostolicum ist einzigartig.

b) Das Nicaenum und Constantinopolitanum erscheinen in selbständigen Uebersetzungen.

c) Dogmengeschichtlich nicht unwichtige Texte sind bis jetzt nur in unserem Codex nachgewiesen, so das pseudoaugustinische Bekenntniss Nr. 13, die umfangreiche trinitarische Anthologie Nr. 42, die Gleichnisse zur Erklärung der Trinität Nr. 46.

d) Andere Inedita wie die seltsamen Regulae definitionum contra omnes haereticos Nr. 34, die Fragen und Antworten über die Trinität Nr. 47 kommen zwar auch in anderen aber meist späteren Handschriften vor.

e) Andere Texte über das Symbolum, die für die Symbolforschung von Wichtigkeit sind, wie die Fides Faustini Nr. 16, die Exhortation an Neugetaufte Nr. 29, die Exposition „Auscultate“ Nr. 40 sind ausser hier nur selten und schlecht überliefert, während in Cod. Aug. XVIII die ältesten und besten Abschriften vorliegen.

f) Von Wichtigkeit ist weiter die Thatsache, dass Aug. XVIII das älteste aller bisher bekannt gewordenen

Manuscripte ist, das die theologischen Schriften des Boetius mit Ausnahme des Liber contra Nestorium et Eutychen enthält.

g) Die hochberühmten und vielgebrauchten Anathematismen des Papstes Damasus finden sich nur in unserer Handschrift so, wie sie Theodoret überliefert hat, d. h. ohne das Nicaenum und ohne das unrichtige Begleitschreiben. Dass das Nicaenum so oft mit diesen 24 Sätzen in Verbindung gebracht worden ist, erklärt sich höchst wahrscheinlich aus der beiderseitigen Stellung dieser Texte in unserem Augiensis. Sie schliesen sich nämlich unmittelbar und ohne Alinea an einander an, sind aber doch als zwei selbständige Texte gekennzeichnet dadurch, dass die Ueberschrift zu den Anathematismen Post concilium Nicaenum in urbe Roma concilium congregatum est etc. in Majuskel geschrieben sind. Ein späterer Abschreiber hat nun vermuthlich diese Worte in Minuskel geschrieben, und fortan mussten beide Texte als ein zusammengehöriges Ganzes erscheinen.

h) Unter Nr. 8 erscheint in unserer Sammlung ein pseudoambrosianisches Glaubensbekenntniss. Aus inneren Gründen muss es in die Zeit des Papstes Damasus verwiesen werden. Damit stimmt vorzüglich die Adresse, die Augiensis XVIII allein überliefert hat: AD DAMASUM PAPAM.

i) Die meisten Handschriften und Drucke geben die kostbare Schrift des Fulgentius von Ruspe Liber ad Petrum mit einem unechten Schlusskapitel. Unsere Handschrift kennt dasselbe zwar auch, aber als selbständigen Text Nr. 31 mit der Ueberschrift: Item sancti Fulgentii sermo excerptus de epistula ad Faustinum. Es liegt kein Grund vor, an der Richtigkeit dieser Notiz zu zweifeln. So bekommt also das bisher nicht beachtete Schlusskapitel der genannten Schrift des Fulgentius Dank der Nachricht in unserer Handschrift einen litterarhistorischen Werth als Auszug eines verlorengegangenen Briefes des Fulgentius von Ruspe.

k) Ob eine andere ebenfalls nur hier überlieferte litterarhistorische Notiz als richtig gelten darf, vermag ich nicht zu entscheiden. Als epistola XXXVII unter den opera supposititia des Hieronymus, P. l. XXX, 261—271 ist der Dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini de origine animarum bis jetzt nicht weiter beachtet worden. Unsere Handschrift sagt von diesen Text: Disputatio de ratione animae beati Orosii presbyteri ex veterum dictis magistrorum colligentis, maxime tamen sanctorum Hieronymi presbyteri et Augustini episcopi. Wenn Orosius auch nicht der Verfasser dieser Compilation ist, so dürfte ihr sein Name doch in einem Lande vorgesetzt worden sein, wo man diesen Schriftsteller als Landsmann besonders hochschätzte, nämlich in Spanien.

2. Aber noch grösser ist die Bedeutung unserer Handschrift, wenn sie in der That den Namen einer frühchristlichen Bibliothek der Symbole verdient, wie ich sie auf dem Titel dieser Schrift genannt habe. Aus folgender Zusammenstellung wird sich die Berechtigung dieser Bezeichnung ergeben. Sie enthält:

A. Glaubensbekenntnisse.

a) Symbolum vel fides apostolorum Nr. 1.

b) Exemplar fidei Nicaeni concilii Nr. 2.

c) Die Anathematismen des Papstes Damasus Nr. 3 als nothwendige Ergänzung des Nicaenum.

d) Expositio fidei Constantinopolitani concilii Nr. 4.

e) Regula fidei catholicae concilii Toletanae civitatis Nr. 5.

f) Alia regula fidei concilii Toletanae civitatis Nr. 6.

g) Fides sancti Athanasii episcopi Nr. 7.

h) Fides sancti Ambrosii Nr. 8.

i) Fides beati Hieronymi Nr. 9.

k) Fides Pelagii unter dem Titel: Explanatio sancti Hieronymi Nr. 10.

l) Regula fidei sancti Gregorii maioris Nr. 15.

m) Confessio fidei Faustini Nr. 16.

n) Regula fidei sancti Isidori episcopi Nr. 17.

Alle diese Symbole finden sich in der Bibliothek bei Hahn, die meisten auch bei Christian Walch; ja sie bilden den eigentlichen Kern dieser Sammlungen. Zwei weitere Privatsymbole enthält unser Augiensis, die Hahn und Walch nicht haben:

o) Exemplar fidei catholicae sancti Augustini Nr. 13, noch unediert.

p) Fides, quam pro se misit Rufinus ad Anastasium Romanae urbis episcopum Nr. 37.

Den zweiten Theil dieser bibliotheca symbolica bilden

B. die Erklärungen des Symbols:

a) Definitio fidei symbolique Niceni concilii beati Hieronymi Nr. 11.

b) Definitio fidei sancti Augustini in libro XI De civitate dei Nr. 14.

c) Fides sancti Chrysostomi Nr. 23.

d) Expositio symboli Aurelii Augustini Nr. 24.

e) Traditio symboli beati Augustini Nr. 25.

f) Item de symbolo et deitate . . . . beati Augustini Nr. 26.

g) Fortsetzung dieses Themas Nr. 27.

h) Schluss desselben Nr. 28.

i) Exhortatio sancti Ambrosii ad neophytos de symbolo Nr. 29.

k) Expositio symboli sancti Augustini contra Judaeos, Paganos et Arianos Nr. 32.

l) Expositio symboli sancti Maximi Nr. 39.

m) Explanatio symboli cuiusdam Nr. 40.

Man sieht, den Symboltexten im ersten Theil entsprechen fast ebenso viele Erklärungen dazu im zweiten. Da aber alle Glaubensbekenntnisse im wesentlichen eine Darlegung

des Trinitätsglaubens sind, so sind Abhandlungen über dieses Thema eine naheliegende Erscheinung in einer bibliotheca symbolica.

C. Trinitarische Abhandlungen in Cod. Aug. XVIII.

a) Epistula XV Hieronymi ad Damasum über das Thema: *Una substantia et tres personae* Nr. 12.

b) Inhaltsangabe des Werkes Augustins De trinitate Nr. 18.

c—f) Die theologischen Schriften des Boetius, die sich der Hauptsache nach auf den Trinitätsglauben beziehen. Der liber contra Nestorium et Entychen fehlt.

g) Brief des Fulgentius von Ruspe an einen gewissen Donatus, wie er sich gegen den Arianismus der Vandalen schützen könne Nr. 30.

h) Kurze Darlegung der trinitarischen Lehre, Excerpt aus einem Briefe des nämlichen Fulgentius Nr. 31.

i) Desselben Fulgentius Regula fidei verae an Petrus Nr. 33; was sich nicht auf die Trinität bezieht, wurde weggelassen.

k) Regulae definitionum zur Bekämpfung der antitrinitarischen Irrlehren der Priscillianisten Nr. 34.

l) Aus dem Dialog des Vigilius von Tapsus gegen die Arianer die Zusammenfassung des Inhaltes durch Probus Nr. 35.

m) Homilie des heil. Basilius über die Trinität Nr. 36.

n) Dogmata ecclesiastica des Gennadius; doch sind 30 Kapitel, die sich nicht auf die Trinität beziehen, weggelassen (Nr. 41).

o) Anthologie de fide sanctae trinitatis Nr. 42.

p) Abhandlung über die Trinität angeblich von Alkuin Nr. 43.

q) Fragen und Antworten über dieses Thema, dem nämlichen Autor zugeschrieben Nr. 44.

r) Ausgewählte Partien über die Trinität des Iunilius Africanus Nr. 45.

s) Gleichnisse aus der Natur zur Erklärung der Trinität Nr. 46.

t) Fragen und Antworten über die Trinität Nr. 47.

u) Trinitarische Stücke aus dem siebenten Buche der Etymologien des Isidor von Sevilla Nr. 48.

v) Armenius und Honorius über die Trinität und die Person Christi Nr. 49.

w) Canones gegen die Priscillianisten von den spanischen Synoden der Jahre 447, 563 und 589. Wie sich aus der Ueberschrift: „prolatae contra eos, qui perversa de divinitate sentiunt“ ergiebt, sind dieselben hier besonders mit Rücksicht auf die antitrinitarische Irrlehren der Priscillianisten aufgenommen.

Damit ist der Inhalt unserer Sammlung auch beinahe erschöpft, und es sind nur drei Stücke übrig, deren Erscheinen in einer Bibliothek der Symbole befremdet, nämlich die Disputatio de ratione animae Nr. 38, der Auszug aus den Etymologien Isidors De ecclesia et synagoga Nr. 51 und das Fragment der irischen Canones am Schlusse des Codex. Letzeres können wir ohne weiteres ausscheiden, da es, wie der ursprüngliche Bestand der Handschrift lehrt, zum canonistischen Theil derselben gehörte. Die Disputatio de ratione animae wurde wohl als Ergänzung jener Theile aufgenommen, die sich gegen die priscillianistische Irrlehre richteten, und Nr. 51 mit seinen Gedanken über Kirche und Synagoge, Religion und Glauben, über die Häresien etc. ist wohl von einem späteren Abschreiber als passender Abschluss des Ganzen hinzugefügt.

Haben wir es also in unserem Augiensis in der That mit einer bibliotheca symbolica zu thun? Ganz entschieden und zwar mit einer planmässig angelegten. Der erste Theil A enthält bis Nr. 18 fast nur Symboltexte und zwar zuerst die öffentliche Bekenntnisse und dann die privaten; den zweiten

Theil bilden die Expositionen des Symbols; allerdings schieben sich hier wie auch im ersten Theil schon einige Stücke über die Trinität ein. Der dritte Theil von Nr. 30 ab ist vorwiegend den Abhandlungen über die Trinität reserviert.

3. Wo entstand diese bibliotheca symbolica?

Gleich zu Beginn der Sammlung wird der Leser auf Spanien hingewiesen, das durch die beiden umfangreichen toletanischen Symbola in den Vordergrund tritt (Nr. 5 und 6). Dass Toledo ausdrücklich civitas regia genannt wird, lässt erkennen, dass der Sammler ein Mann war, der an dieser Stadt ein patriotisches Interesse hatte.

Ebendahin weist das Corpus von antipriscillianistischen und antiarianischen Canones in Nr. 50 unter dem Titel: Excerptae sententiae de synodicis constitutionibus Spanensis provintiae sub anathemata prolatae contra eos, qui perversa de divinitate sentiunt. Nur bei einem spanischen Compilator ist die Aufnahme dieser gegen spanische Irrlehren, Priscillianismus und westgothischen Arianismus, gerichteten Anathemata verständlich, da Canones in dieser dogmatischen und nicht canonistischen Sammlung eine auffallende Erscheinung sind.

Ohne die Canones, wie hier, erscheint das Nicaenum im Abendland nur auf zwei carthagischen Concilien und auf der Synode von Toledo des Jahres 589.

Auf der letzteren Synode hat man auch zum erstenmal im Abendland das Constantinopolitanum offiziell gebraucht. Das entspricht genau der Stellung, die diesem Symbol in unserer Handschrift eingeräumt ist. Die sogenannte Fides Hieronymi Nr. 9 hat am Schluss die Anrede an eine einzelne Person; dieser Umstand und der Inhalt hat Dr. Burn auf die Vermuthung gebracht, dass ein Glaubensbekenntniss des Papstes Damasus vorliege, das er als Antwort an Priscillian schickte, auf dessen Schrift Liber ad Damasum episcopum. In der That hat die spanische Kirche diesen Text auch offiziell verwerthet.

Das schon durch seinen Inhalt auf Spanien hinweisende,

weil zur Bekämpfung der priscillianistischen Seelenlehre geeignete Stück De ratione animae Nr. 38, ist ausdrücklich mit dem Namen eines spanischen Theologen versehen.

Codex Aug. XVIII ist die älteste Quelle der selten überlieferten Regulae definitionum; dieselben richten sich gegen eine spanische Häresie und haben einen Spanier, Bischof Syagrius aus dem fünften Jahrhundert zum Verfasser.

Weiter mache ich darauf aufmerksam, dass die Anthologie über die trinitarische Lehre Nr. 42 ganz entschieden in Spanien angelegt und bisher nur in unserer Handschrift nachgewiesen ist.

Geben diese Thatsachen unserer Sammlung zweifellos ein spanisches Gepräge, so veranlassen sie mich zu der weiteren Untersuchung, ob nicht auch eine Reihe von anderen Stücken in ihr, die anerkanntermassen unter falschen Namen oder als herrenloses Gut umgehen, in Spanien entstanden sind. Ich rechne dahin die Nummern 7, 8, 11, 13, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 34, 40, 41, 47 und 49. Das pseudoambrosianische Bekenntniss Nr. 8 und die pseudoaugustinische Fides Nr. 13 haben offenkundige Anklänge an spanische Texte, wie oben gezeigt wurde. Den Beweis, dass der pseudoboetianische Tractat IV De fide christiana die priscillianistische Irrlehre bekämpfe, glaube ich oben erbracht zu haben, ebenso, dass die Explanatio symboli cuiusdam von einem Spanier herrühre. Der grössere Theil der Dogmata ecclesiastica ist augenscheinlich der Bekämpfung der priscillianistischen Irrlehre gewidmet. Sollten sie auch nicht von einem Spanier verfasst sein, so dienten sie doch vornehmlich den Interessen der spanischen Kirche.

Von der Interrogatio De fide catholica Nr. 47 gilt dasselbe, was wir schon von Nr. 8 und 13 constatierten. Die nähere Untersuchung ihres Sprachgebrauchs führt auf Tractate, die sicher in Spanien entstanden sind.

Für sehr wichtig halte ich das Resultat, das ich bezüglich der Exhortatio ad Neophytos gefunden habe. Es ist

diese klassische Rede das Product eines spanischen Theologen, wahrscheinlich des Bischofs Syagrius, von dem ja die originellen Regulae definitionum stammen. Damit ist aber auch das Corpus von pseudoaugustinischen Sermonen Nr. 242, 237, 238, 239 bestimmt. Die sogenannte Diligentia monachorum Armenii et Honorii weist so viele Merkmale spanischer Theologie auf, dass über ihre Heimath kein Zweifel sein kann. Nicht mit Sicherheit vermag ich den pseudohieronymianischen Text Nr. 11 zu bestimmen. Auch bezüglich des spanischen Ursprungs des berühmten pseudoaugustinischen Tractats Contra Judaeos, Paganos et Arianos Nr. 32 kann ich mich so bestimmt nicht aussprechen. Jedenfalls fällt sehr ins Gewicht, dass man ihn in Spanien schon im sechsten Jahrhundert excerpiert hat. Dies that nämlich der Verfasser der Sententiae sanctorum Nr. 42.

Für die reifste Frucht der spanischen Theologie des fünften Jahrhunderts halte ich das Symbolum Quicumque. Nach Spanien weist seine Ueberlieferungsgeschichte, ganz besonders aber auch seine Stellung in unserem Codex. Hier gehen ihm voraus das Nicaenum in einer Form, wie es in Spanien gebraucht wurde, nämlich ohne die Canones, dann das Constantinopolitanum, dessen offizieller Gebrauch zuerst in Spanien stattfand, dann folgen die beiden Symbola Toletana, die inhaltlich und formell als seine Vorstufen angesehen werden können. Auch die Texte, die in unserer Handschrift unmittelbar auf das Quicumque folgen, musste ich aus inneren Gründen mit Spanien in Beziehung bringen. Was den Inhalt des Bekenntnisses betrifft, so weise ich hier nur kurz auf zwei Stellen hin, die unverfälscht spanisches Gepräge an sich tragen:

1. Spiritussanctus a patre *et* filio . . . procedens;

2. Ad cuius adventum omnes homines resurgere habent *cum corporibus* suis.

Auf Grund dieser Thatsachen halte ich den Beweis für erbracht, dass wir es in unserem

Codex Augiensis XVIII mit einer ursprünglich in Spanien und im Interesse der spanischen Kirche veranstalteten Bibliothek der Symbole nebst ergänzenden Texten zu thun haben.

Reginbert hat wohl in Reichenau die zwei Stücke aus den Etymologien Isidors und die Abhandlungen Alkuins hinzugefügt. Als spätere Zuthaten kennzeichnet sie schon ihre Stellung am Schlusse der Sammlung.[1]

4. Zu welchem Zweck war unsere Sammlung ursprünglich bestimmt?

Ein einheitlicher Zweck lag unserem Augiensis ohne Zweifel zu Grunde, da alle Texte mit einer einzigen Ausnahme (Disputatio de natura animae) die Darlegung der Trinitätslehre zum Gegenstande haben. Das hat auch der Fortsetzer in der Karolingerzeit wohl gefühlt und seine Zusätze lediglich aus diesem Gebiete der Theologie gewählt. Aber damit ist der Charakter unseres Sammelwerkes nur zur Hälfte bezeichnet, denn ein grosser Theil der beschriebenen Texte beschränkt sich nicht auf die positive Darlegung der Lehre von der Trinität, sondern bekämpft den grossen Gegensatz derselben, den Arianismus. Bekanntlich verläuft diese Häresie in zwei Perioden; die erste endigt gegen Schluss des vierten Jahrhunderts und spielt in der Hauptsache im Orient; die zweite hat als Schauplatz die neu gegründeten Reiche der germanischen Völker, der Ost- und Westgothen, der Sueven und Vandalen; sie endigt um 600 mit der Bekehrung der Westgothen und Longobarden.

Aus der ersten Periode enthält unsere Bibliothek eine Reihe von Texten mit antiarianischer Tendenz. Ich erinnere an das Nicaenum, Constantinopolitanum, die Anathematismen des Damasus, an andere Texte, die von diesem Papste ausgehen oder an ihn gerichtet sind; an mehrere echte Schriften Augustins, an das Bekenntniss des Faustinus, Rufinus, die Homilien des Basilius und Chrysostomus. Kurz dreizehn

Stücke können aus unserer Sammlung für die erste Periode des Arianismus in Anspruch genommen werden.

Ich bin aber deswegen nicht der Meinung, dass unsere dogmatische Sammlung der Bekämpfung des Arianismus dieser Zeit gewidmet war, einmal aus dem Grunde nicht, weil Spanien in ihr keine grosse Rolle spielte, und dann deswegen nicht, weil eine viel grössere Zahl von Tractaten sich gegen den Arianismus unter den Westgothen und Vandalen richtet. Mit Bezug auf letztere erinnere ich:

1. Fulgentius von Ruspe vertheidigt die katholische Lehre gegen den Arianismus der Vandalen in seinem Briefe an Donatus (Nr. 30).

2. Dasselbe thut er in seinem Briefe an Faustinus (Nr. 31).

3. Dem nämlichen Zwecke ist sein Liber ad Petrum gewidmet (Nr. 33).

4. Vigilius von Tapsus bekämpft die Irrlehre der Vandalen in seinem Dialoge gegen die Arianer (Nr. 35).

Es könnte mit Rücksicht auf dieses Corpus Africanum aber doch zweifelhaft erscheinen, ob wir in unserer Handschrift wirklich ein in Spanien entstandene und lediglich zur Bekämpfung der Häresien dieses Landes bestimmte Sammlung vor uns haben, und ob nicht ebensogut an Afrika als Entstehungsort zu denken ist. Das verbietet aber die Wahrnehmung, dass in ihr eine ganze Reihe specifischer Hispanica vorkommen, die für Afrika und jedes andere Land vollständig gegenstandslos waren, nämlich jene Gruppen von Texten, wo mit dem Arianismus auch der Priscillianismus bekämpft wird.

Dahin gehört vor allem die umfangreiche Ketzerbestreitung des Syagrius, Regulae definitionum genannt, dann die Gruppe von Canones Nr. 50. Uebrigens haben wir ja bei unserer Einzeluntersuchung gefunden, dass gerade die Hälfte aller Texte unseres Codex nach Spanien gehört. Es sind dies die Nummern: 5, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 17, 22, 25,

26, 27, 28, 29, 32, 34, 38, 40, 41, 42, 47, 48, 49, 50 und 51.

Dass man in Spanien im fünften und sechsten Jahrhundert, also zur Zeit der grossen Bedrängniss der Kirche durch die Priscillianisten und westgothischen Arianer, sich der Ketzerbestreitungen des benachbarten Afrikas bediente, ist wohl verständlich, denn was die nordafrikanischen Theologen gegen ihre Feinde schrieben, konnte ohne weiteres in Spanien übernommen werden. Dagegen wäre es geradezu unverständlich, wenn man in ein etwa für Afrika oder Gallien bestimmtes Corpus antiarianum soviele specifische Hispanica aufgenommen hätte.

Dass unsere Sammlung eine planmässige Bestreitung des Arianismus der zweiten Periode sein sollte, ergiebt sich deutlich daraus, dass in einer Reihe von Texten jene Partien, die nicht antiarianischen Inhaltes sind, ausgelassen wurden. Es sind dies folgende:

1. In Nr. 14 erscheint das 24. Kapitel des elften Buches De civitate dei; aber der Schluss des Kapitels bleibt weg, weil er nicht mehr De trinitate divina handelt.

2. Unter Nr. 33 wird der Liber ad Petrum mit Ausschluss des vierten Kapitels, das allein vom ganzen Buch nicht über die Trinität handelt, mitgetheilt. Allerdings hat Reginbert, dem ein vollständiges Exemplar dieser Schrift in anderer Ueberlieferung zu Gebote stand, das übergangene Kapitel auf früher leer gebliebenen Columnen nachgeholt.

3. In den Dogmata ecclesiastica des Gennadius werden aus der Mitte heraus dreissig Kapitel, die sich nicht auf trinitarische Fragen beziehen, übergangen [1]).

4. Aus der Schrift des Iunilius Africanus „Instituta regularia" Nr. 45 werden nur jene Kapitel ausgewählt, die sich auf die Dreifaltigkeit beziehen.

---

1) Es ist zwar höchst wahrscheinlich, dass diese dreissig Kapitel zur ursprünglichen Form der Dogmata nicht gehörten.

5. [illegible] Excerpt [illegible] Nr. 42. [illegible] Ueberschrift: [illegible] Arianis et Hereticis [illegible] vel etiam [illegible] Schrift [illegible] militarische und [illegible] Fragen.

6. Von anderen Schriften, die nicht in ihrem vollständigen Umfange mitgetheilt werden konnten, wählt der Compilator die prägnantesten Partien aus, so aus St. Augustin De trinitate die vom Verfasser selbst herrührende Inhaltsangabe, und vom Dialog des Vigilius von Tapsus gegen die Arianer die vom Richter Probus gegebene Zusammenfassung der ganzen Unterredung.

Wenn also Codex Argentensis XVIII in der That eine in Spanien angelegte bibliotheca symbolica ist, die den Zweck hatte, die priscillianistische und arianische Irrlehre zu bekämpfen, so ist damit auch die Zeit ihrer Entstehung ziemlich genau bestimmt. Im siebenten Jahrhundert ist auf den spanischen Synoden von beiden Häresien kaum mehr die Rede, denn auf der Synode von Braga im Jahre 563 wurde dem Priscillianismus der Todesstoss versetzt, und auf der dritten Synode zu Toledo im Jahre 589 hat der Westgothenkönig Reccared feierlich mit allen arianischen Bischöfen seines Reiches dem Arianismus abgeschworen. In den Acten dieser Synode wird ausdrücklich hervorgehoben, der König habe erklärt, es sei nun Sache der Bischöfe, die Gothen und Sueven im wahren katholischen Glauben zu unterrichten [1].

Sollte unsere bibliotheca symbolica mit ihren Expositionen und Explanationen der Symbole, mit ihren Tractaten über die katholische Trinitätslehre, mit ihren Bestreitungen

1) Mansi, IX, 977 ff.; Hefele III, 48; Gams, Kirchengeschichte von Spanien II, 2. Th. 6 ff.

des Arianismus ihre Entstehung nicht etwa dem Concil von Toledo im Jahre 589 verdanken? Ich glaube das ganz entschieden und gebe mich der Hoffnung hin, im Vorstehenden dafür auch die Beweise erbracht zu haben. Leander von Sevilla oder ein anderer Theologe dieser Zeit hat damit ein Handbuch geschaffen für den Clerus Spaniens, um das grosse Werk der Massenbekehrung, wie sie durch die Synoden von Braga im Jahre 563 und auf der von Toledo im Jahre 589 inauguriert wurde, zu vollenden. Er wählte zu diesem Zwecke, wie leicht begreiflich ist, hauptsächlich Tractate von einheimischen Theologen. Allerdings weisen einige Texte auf das siebente Jahrhundert hin, so das Toletanum Nr. 6, das in den Acten des 11. Concils von Toledo im Jahre 675 vorkommt, und die Glaubensregel des Isidor von Sevilla aus seinem Buche De ecclesiasticis officiis. Dass am Schlusse einige Nummern in der Karolingerzeit hinzugefügt wurden, ist schon hervorgehoben worden. Aber ich muss dabei stehen bleiben, dass unsere Handschrift ein antiarianisches Corpus von Texten aus dem Ende des sechsten Jahrhunderts darstelle. Das oben erwähnte Toletanum hindert diese Annahme keineswegs, denn dasselbe ist ein gegen die Priscillianisten gerichtetes Symbol, kann also nach dem Jahre 563 nicht entstanden sein. Seine Stellung in den Acten zeigt auch deutlich, dass es von früher übernommen ist. Ganz das Gleiche gilt von der Glaubensregel Isidors. Vielleicht hat erst Reginbert, weil er wusste, dass dieses Bekenntniss in dem Buche De ecclesiasticis officiis vorkommt, demselben den Namen Isidors vorgesetzt. Der Reichenauer Abschreiber hat nämlich in der That zu einer Reihe von Texten andere Recensionen zurathegezogen und abweichende Lesarten zwischen den Zeilen notiert. Sollte er es auch nicht gewesen sein, der manchen von unseren Tractaten, für die wir als Heimath Spanien statuierten, die pseudonymen Benennungen, wie sie zu seiner Zeit in anderen Handschriften längst üblich waren, vorsetzte?

Wie es sich damit auch verhalten mag, jedenfalls bietet der Umstand, dass sich aus den Ueberschriften der einzelnen Stücke unserer Sammlung ihr rein spanischer Ursprung aus dem Ende des sechsten Jahrhunderts nicht mehr erkennen lässt, keinen Anlass, sie in spätere Zeit zu verlegen. Denn es war hier um diese Zeit, ebenso wie anderwärts, Sitte, theologischen Tractaten hochklingende Namen, wie des Augustinus, Athanasius beizulegen, um sie gewichtiger zu machen. Ich erinnere nur daran, dass der Verfasser der Sententiae sanctorum patrum die zwölf Bücher De trinitate als Werkdes Athanasius benutzt hat, obwohl es gewiss ist, dass es in seiner heutigen Gestalt von einem Spanier oder doch von einem Gegner des Priscillianismus herrührt.

5. Aehnliche Sammlungen.

Gewiss war unser Corpus antiarianum nicht die einzige Ketzerbestreitung im sechsten Jahrhundert; ich verweise nur auf die grossen canonistischen Sammlungen, die fast alle in dieser Zeit entstanden sind und einen ähnlichen Zweck verfolgten. Ein eigentliches dogmatisches Sammelwerk gegen die Häresien des fünften und sechsten Jahrhunderts, das manche Berührungspunkte mit Spanien aufweist, liegt noch vollständig vor in Codex Berolin. 78, olim Phillipps 1671 saec. IX (vgl. Rose, Die lateinischen Meermann-Handschriften, Berlin 1892, S. 142—149). Derselbe enthält folgende Texte.

1. Das Glaubensbekenntniss des Gregorius Thaumaturgos.

2. Eine noch ungedruckte Expositio fidei.

3. Das Bekenntniss des Faustinus.

4. Den Brief des Athanasius an Epictet und jenen an die Bischöfe in Afrika.

5. Zehn Bücher von Pseudo-Vigilius De trinitate unter dem Namen des Athanasius.

6. Die Regulae definitionum, die auch in unserem Augiensis sich finden.

7. Eine pseudoaugustinische Abhandlung De incarnatione.

8. Das Glaubensbekenntniss der sogenannten Synode von Toledo aus dem Jahre 447.

9. Fulgentius von Ruspe De fide ad Petrum mit den nämlichen Auslassungen wie unser Augiensis.

10. Zwei antiarianische Dialoge des Vigilius von Tapsus

11. Mehrere Excerpte aus den Schriften Augustins christologischen Inhaltes.

12. Die pseudoaugustinischen Sermonen 237—239.

13. Drei pseudoaugustinische Tractate De baptismo.

14. De fide catholica, im Augiensis Fides Ambrosii (Nr. 8) geheissen.

15. Drei Stücke des Cyrillus gegen Nestorius.

Ich halte diese Sammlung für eine ursprünglich in Afrika angelegte Ketzerbestreitung, die dann nach Spanien kam und hier specifische Hispanica in sich aufnahm. Die Uebereinstimmung des Berolinensis mit dem Augiensis ist, wie sich aus der Vergleichung des Inhaltes ergiebt, sehr gross; sie ist es aber auch hinsichtlich charakteristischer Lesarten. Schon G. Ficker hat darauf hingewiesen, dass die Berliner Handschrift in der Fides Faustini eine Reihe von besseren Lesarten als der Text bei Hahn aufweist. Ganz dieselben finden sich auch in unserem Augiensis. Das Büchlein des Fulgentius von Ruspe erscheint in beiden mit den nämlichen Auslassungen; den Text der Regulae definitionum im Berolinensis muss ich auf Grund einer vorgenommenen Vergleichung für eine Abschrift aus unserem Augiensis halten. Jedenfalls ist dieser vor jenem dadurch ausgezeichnet, dass hier der Ketzerbestreitung als solide Grundlage die bibliotheca symbolica vorausgeht. Ein schwacher Ansatz zu einer solchen findet sich zwar auch in dem Berliner Manuscript, indem es mit dem Bekenntniss des Thaumaturgen, einer Expositio fidei und der Fides Faustini eröffnet wird.

Kleinere Sammlungen von Symbolen kann ich noch aus folgenden Codices aus Bobbio constatieren:

a) Codex Ambros. D. 268. Inf. saec. IX. Er enthält:

1. die *Fides Faustini,* in unserer Sammlung unter Nr. 16.

2. *Regula fidei catholicae Hieronymi* contra omnes haereses. Es ist dies aber das Glaubensbekenntniss, das in den Acten der Synode von Toledo aus dem Jahr 400 steht mit den zwölf ersten Anathematismen gegen die Priscillianisten (Hahn S. 209.)

3. *Libellus de trinitate,* von Caspari, Anecdota S. 308 bis 311 ediert. Dass die Handschrift ihn dem Hieronymus zuschreibt, wie Hahn S. 351 behauptet, ist unrichtig. Caspari glaubt, dass er gegen den Arianismus der Longobarden gerichtet ist. Ich mache aber darauf aufmerksam, dass die Ausdrücke: *unita* substantia, *unita* virtus, *unita* natura deutlich und unverkennbar an die oben behandelten zwölf Bücher De trinitate erinnern. Ferner wird darin die priscillianistische Irrlehre von der Entstehung des Bösen bekämpft; so heisst es vom Menschen: cuius talem voluit esse substantiam, ut boni malique esset capax . . . . Ergo natura, cum esset mutabilis, transgressa est a dei praeceptis.

b) *Codex Ambros. I. 101. Sup. saec. VIII,* enthält unter anderem das sog. Muratorische Fragment. Am Schluss steht folgende Gruppe von Symboltexten:

1. *Expositio fidei:* Nos patrem et filium et spiritum sanctum . . . Cf. Hahn S. 278 und unsere Sammlung Nr. 8. Nach unserer obigen Untersuchung liegt hier das Bekenntniss eines Spaniers an Papst Damasus vor.

2. *Expositio fidei:* Credimus unum deum secundum scripturas esse credendum . . . . . . Ediert von Caspari Anecdota, S. 304. Mit Bezug auf das Glossem: et haec tria unum sunt in Christo Jesu und eine Reihe von antipriscillianistischen Sätzen muss ich in diesem Bekenntniss das Product eines spanischen Theologen sehen.

3. *Fides sancti Luciferi episcopi:* Nos patrem credimus . . . P. l. XIII, 1049.

4. Das *Nicaenum.*

5. *Fides beati Athanasii* = Pseudo-Vigilius De trinitate VIII, P. l. LXII, 285.

c. *Codex Ambros. O. 212. Sup. saec. VIII.* Auf die Dogmata ecclesiastica folgen:

1. Die *Fides* des Spaniers Bachiarius (Hahn, S. 286).

2. Das *Athanasianum*; vergleiche über diese Recension Burn, The Athanasian Creed. p. XX.

3. *Fides Hieronymi,* sonst auch Fides Damasi genannt, in demselben Wortlaut wie in unserem Augiensis unter Nr. 9; siehe auch Burn p. 63. Mit letzterem vermuthe ich in diesem Bekenntniss eine Antwort des Papstes Damasus an Priscillian.

Ist es ein Spiel des Zufalls, dass auch diese kleineren Symbolsammlungen den Charakter spanischer Provenienz an sich tragen?

Auf die canonistischen Sammlungen, wie sie Maassen in seinem oft erwähnten Buche beschreibt, muss hier noch kurz hingewiesen werden, einmal weil sie ebenfalls kirchliche Sammelwerke aus der nämlichen Zeit sind, und dann weil eine Reihe von Texten im Augiensis sich ebenfalls in jenen vorfinden, worauf wir in der Einzelbeschreibung schon hinwiesen. Es könnte nun die Vermuthung entstehen, als ob die Sammlung in unserem Augiensis aus diesen herausgewachsen sei und darum nur einen secundären Werth besitze. Sehen wir zu, wie es sich damit verhält.

Auf die Sammlung des Dionysius Exiguus brauchen wir nicht näher einzugehen, da sie rein canonistischer Zusammensetzung ist und mit unserer Handschrift nichts gemein hat. Die Sammlung der Handschrift von Freising saec. VI (Maassen 476 ff.) enthält das Nicaenum, die Quesnel'sche Sammlung (Maassen 486 ff.) saec. VI in Gallien enstanden, das Nicaenum, vier Glaubensformeln unter cap. XXXVII—XL, die theils wörtlich, theils ähnlich sich auch

[illegible] Handschrift [illegible] Aber mit keiner [illegible] eigen- [illegible] christlichen [illegible] Gnaden gegen [illegible] vertheidigen.

[illegible] Augiensis [illegible] ist mir [illegible] worden. [illegible] Christian Wilhelm Walch im Jahre

1770 seine Bibliotheca symbolica vetus ex monumentis quinque priorum seculorum maxime collecta et observationibus historicis ac criticis illustrata, Lemgoviae MDCCLXX herausgab, konnte er auf keine Vorarbeit hinweisen. Sie lag vor, aber verborgen und ungekannt in unserem Augiensis XVIII.

V.

Texte.

1.

fol. 13 v col. 1.

EXEMPLAR FIDEI NICENI CONCILII

Credimus in unum deum patrem omnipotentem, omnium uisibilium nec non et inuisibilium factorem. Et in unum dominum nostrum Jhesum Christum filium dei, natum ex patre, unigenitum, hoc est ex substantia patris, deum ex deo, lumen ex lumine, deum uerum ex deo uero, natum non creatum, omousion, hoc est eiusdem cum patre substantiae, per quem omnia facta sunt caelestia et terrena, qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit, et incarnatus est et homo factus. Passus est et resurrexit tertia die. Ascendit in caelum, uenturus inde iudicare uiuos et mortuos. Et in spiritum sanctum. Eos autem, qui dicunt: erat tempus, quando non erat, et priusquam nasceretur, non erat, et quia ex nullis subsistentibus factus est aut ex alia substantia uel essentia, dicunt esse ΘΡЄΠΤΟΝ, hoc est conuertibilem aut mutabilem filium dei, hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia.

2.

fol. 14 v col. 1.

EXPOSITIO FIDEI CONSTANTINOPOLITANI CONCILII

Credimus in unum deum patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, uisibilium omnium et inuisibilium. Et in unum dominum Jhesum Christum filium dei, natum ex patre ante omnia saecula, deum uerum de deo uero, natum non factum, consubstantialem patri, per quem omnia

facta sunt, qui propter nos homines et salutem nostram descendit de caelis. Et incarnatus est de spiritu sancto et Maria uirgine et homo natus est. Et crucifixus est pro nobis sub Pontio Pilato et sepultus est. Et resurrexit tertia die, ascendit in caelos, sedet ad dexteram patris, iterum uenturus est cum gloria iudicare uinos et mortuos, cuius regni non erit finis. Et in spiritum sanctum dominum et uiuificantem ex patre procedentem, cum patre et filio adorandum et glorificandum, qui locutus est per sanctos prophetas. Et unam catholicam et apostolicam ecclesiam. Confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum. Expectamus resurrectionem mortuorum, uitam futuri saeculi. Amen.

3.

EXEMPLAR FIDEI CATHOLICAE SANCTI AUGUSTINI EPISCOPI

fol. 18v col. 2.

Clemens trinitas, una diuinitas. Pater itaque et filius et spiritus sanctus unus fons, una substantia, una uirtus, una potestas est. Patrem deum et filium deum et spiritum sanctum deum, non tres deos esse dicimus, sed unum piissime confitemur. Nam tres manentes personas unam esse substantiam catholica atque apostolica profitemur uoci. Itaque pater et filius et spiritus sanctus, tres [1]) unum sunt. Nec tres confusi nec diuisi, nec distincti sed coniuncti, uniti substantia, sed discreti nominibus, coniuncti natura, distincti personis, aequales diuinitate, consimiles maiestate, concordes [2]) trinitati [3]), participes claritati [4]); qui ita unum sunt, ut tres quoque non dubitemus. Ita tres sunt, ut separari a se non posse fateamur. Hoc enim fidei nostrae secundum euangelicam et apostolicam doctrinam principale est, dominum nostrum Jhesum Christum et dei filium a patre nec honoris [5])

1) et tres 1. Hand. — 2) concredes die Handschrift.
3) trinitate 2. H.
4) claritate 2. H.
5) honores 1. H.

confusione nec uirtutis potestate nec substantiae diuinitate nec interuallo temporis separari [1]). Et ideo si quis filium, qui sicut uere deus ita uere homo absque peccato dumtaxat, unde humanitate aliquid uel deitate minus dicit habuisse, profanus et alienus ab ecclesia catholica atque apostolica iudicandus est.

4.

fol. 19 v col. 1.

CONFESSIO FIDEI FAUSTINI PRESB.

uerae fidei, quam breuiter scribi et sibi transmitti iussit Theodosius imperator.

Sufficiebat fides conscripta apud Nicaeam aduersus haeresim Arianam, sed quia prauo ingenio quidam sub illius fidei confessionem impia uerba commendant [2]), nobis inuidiam facientes, quod uelut haeresim Sabellii tueamur, paucis et [3]) contra Sabellium primae fidei confessione signamus et contra hos, qui sub nomine catholicae fidei impia uerba defendunt dicentes tres esse substantias, cum semper catholica fides unam substantiam patris et filii et spiritus sancti confessa sit.

Nos patrem credimus, qui non sit filius, sed habeat filium de se sine initio genitum, non a se factum. Et filium credimus, qui non sit pater, sed habeat patrem, de quo sit genitus, non factus. Et spiritum sanctum credimus, qui sit uere spiritus dei [4]). Unde et diuinae trinitatis unam substantiam confitemur, quia qualis est pater secundum substantiam, talem et genuit filium, et spiritus sanctus non creatura existens, sed spiritus dei, non est alienus a sub-

1) Die Handschrift hat hier eine Reihe offenbarer Fehler; sie liest: . . . nec honoris confussionis nec uirtutes potestate nec substantia diuinitate nec interuallo temporis separare.

2) So auch Codex Berol. 78 (Phill. 1671), commutant Hahn.

3) Diese Stelle lautet im Aug. verderbt: ut contra quibus sub nomine catholicae fidei impia uerba defendunt . . . .

4) Aug. liest unrichtig filius dei; Berol. hat: qui sit uere spiritus paraclytus procedens de ore patris.

stantia patris et filii, sed est et ipse eiusdem substantiae cum patre et filio, sicut et eiusdem deitatis. Nam qui nos putant esse Apollinaristas, sciant, quod non minus Apollinaris haeresim exsecramur, quam Arianam. Miramur autem, illos catholicos probari posse, qui patris et filii et spiritus sancti tres substantias confitentur. Sed etsi dicunt, non se credere filium dei aut spiritum sanctum creaturam, tamen contra piam [1]) fidem sentiunt, cum dicunt, tres esse substantias. Consequens est enim, ut tres deos confiteantur. Quam uocem catholici semper execrati sunt.

5.

fol. 60 r col. 2.

INCIPIUNT SENTENTIAE SANCTORUM PATRUM EXCERPTAE DE FIDE SANCTAE TRINITATIS QUORUMDAM DISCIPULO INTERROGANTE ET MAGISTRO RESPONDENTE

Aurum et argentum non est mecum (Act. 3, 6), quae autem habeo, hoc uestrae pietati do, id est sententias sanctorum patrum ex magno campo scripturarum studiose excerptas ut claues de manu Erculi de unita trinitate et trina unitate nihil addens sensui de proprio intellectu, sed illorum puritatem sequens.

Primum summatim de unito deitatis nomine multifarie dictum in scripturis exponamus, et sic de nominibus personarum in prosequendo distinguimus.

Caput I [2]).

1. INTERROGATIO: Cur unita est deitas?

RESPONSIO: Quia nulla inter eos est ambiguitas.

2. INT. Cur unus est deus pater et filius et spiritus sanctus?

1) So auch Berol. gegen impiam Hahn.

2) Das ganze erste Kapitel und der Schlusssatz der Einleitung stammt mit Ausnahme von Nr. 4 aus Pseudo-Vigilius De trinitate lib. I, P. l. LXII, 237 ff.

R. Unus ubi dixisti, ad unitum nomen deitatis tu ipse retulisti nomina, similiter in personis distinxisti.

3. INT. Cur solus deus?

R. Utique quia sola deitas in trinitate consistit, ideo solus deus.

4. INT. Cur omnis persona deus?

R. Quoniam omnis persona est ipsa deitas trinitatis.

5. INT. Cur unus uerus deus est?

R. Procul dubio dum una uera sit natura trinitatis, propterea unus uerus est deus.

6. INT.. Cur unus bonus deus?

R. Quatenus nulla diuersitas dispar est in una substantia trinitatis, ac per hoc unus bonus est deus.

7. INT. Cur unus summus deus?

R. Quoniam haec quidem ipsa summa est substantia trinitatis.

8. INT. Cur unus dominus?

R. Memento unam dominationem esse in natura sempiterna trinitatis, adeo unus dominus.

9. INT. Cur una imago inuisibilis?

R. Quia una eademque est deitas in imagine ueritatis.

10. INT. Cur unus spiritus est?

R. Nonne est una natura sancti spiritus, quae in patre et filio in sese consistens est?

11. INT. Cur aequalis est una trinitas?

R. Quia et sempiterna est in ipsa trinitate deitas.

12. INT. Haec uniter dicta de sancta trinitate, ut mihi uidetur, multi ad unam personam patris referre uolunt.

R. Absit, ego enim ubi unum deum memini aut solum aut summum aut bonum aut unum spiritum non ad solam personam patris iudicaui pertinere, quia filium et spiritum sanct[illegible] hac sola substantia patris esse non negaui.

Caput II [1]).

13. INT. Pande mihi, quomodo unum tres sunt, aut si unum sunt tres?

R. Memento, quia pater et filius et spiritus sanctus tres sunt, et quia in una natura consistunt; ideo ter unum sunt, siue unum sunt tres.

14. INT. Edicito mihi, est diuisa haec trinitas an indiuisa?

R. Plane diuisa est in nominibus personarum, in deitate autem indiuisa, sicut superius in unito nomine diuinitatis demonstrauimus.

15. INT. Narra mihi, quo interpretatur unitas?

R. Quia una est patris et filii et spiritus sancti diuinitas.

16. INT. Quid intelligitur in hoc loco natura?

R. Hoc quod sentitur deitas seu substantia uel plenitudo diuinitatis.

17. INT. Quid est una trinitas?

R. Quia una communis est in ipsa trinitate plenitudo.

18. M(agister). Itaque ut aestimo unitas communiter in trinitate consistere declaratur et ipsa trinitas ad ea, quae per singula nomina personarum perfecte demonstratur.

D(iscipulus). Placet quae dicis, sed adhuc planius edissera et de testimoniis ueteris et noui testamenti conproba.

M. Intellegentibus legem loquar, qui habet aures audiendi, audiat (Rom. 7, 1).

19. INT. Cur significat principale mandatum dei: ‚Euntes nunc baptizate omnes gentes in nomine patris et filii et spiritus sancti‘ (Matth. 28, 19)?

R. Audi in hoc mirabile ac regale decretum, in quo omne sacramentum in deitate trinitatis uniter continetur, quia dixit in *nomine*, euidenter unam deitatem in trinitate

1) Die Nummern 13—18 des zweiten Kapitels sind aus Pseudo-Vigilius l. c. liber II, P. l. 251—252, während Nr. 19 wieder auf das Buch zurückgreift, a. a. O. 238. Die Antwort auf Frage 21 stammt aus Eucherius, Instructiones ad Salonium I. cap. 1, P. l. L, 773.

consistere declarauit, et quia prosecutus est ***patris et filii et spiritus sancti***, per singula nomina singulas personas inesse distinxit.

20. D. Lucidissime declarasti testimonium noui testamenti, sed quia Judaei et eorum similes haeretici uetus tantum recipiunt testamentum, ideo rogo, ut mihi de illo subicies testimonia.

M. Profer quaestionem et nos ad haec respondimus, prout locus donet interrogantis.

21. INT. Primis quaero a te, utrum deus trinitas sit et quibus testimoniis ueteris legis hoc adprobes nosse desidero.

R. Principium Geneseos euidenter hoc ostendit; ait enim: ‚In principio fecit deus caelum et terram' (Genes. 1, 1). Quem alium principium intellegendum putamus nisi filium? Ipse enim de se interrogantibus Judaeis, quis esset, respondit: ‚Principium quia et loquor uobis' (Joann. 8, 25.) Ergo principium filius et per filium fecit deus pater caelum et terram. ‚Omnia per ipsum facta sunt, sic Euangelista Johannes narrat, et sine ipso factum est nihil' (Joann. 1, 3). Procul dubio in dei nomine pater, in principii[1]) nomine filius intellegendus est, profecto cum dixisset: ‚In principio fecit deus caelum et terram'. Subsecutus adiunxit: ‚Et spiritus dei ferebatur super aquas' (Genes. 1, 2), qui tertia est in trinitate persona. Ecce habes, quod quaesisti.

22. INT. Si deus unus est, ut sacra scriptura testatur, quomodo alter in persona pater, alter filius, alter spiritus sanctus, et non una persona sicut unus deus?

R. Tres personas, ut saepe diximus, secundum scripturas sanctas intellegimus, id est alium esse patrem, qui uere genuit filium, alium filium, qui uere genitus est ab eo, alium spiritum sanctum paraclitum, qui in Pentecosten in apostolos effusus est. Et non aliud, quia in substantia unum sunt. ‚Personas distinguimus, non deitatem separamus,

---

1) principio die Handschrift.

quia unitum nomen est in plenitudine diuinitatis, et ideo unus est deus.

Caput III.

23. INT. Filius dei natura filius est an adoptione?

R. Natura uidelicet, sic enim scriptum est: ‚Ex utero ante luciferum genui te' (Ps. 109, 3). Non quia deus pater uterum habeat, sicut et nos, aut corporeus credendus sit, sed per uterum substantiam intellegi uoluit, de qua natus est filius, quae est natura diuinitatis. Genuit autem pater, quod est, id est deus deum, lux lucem, ideo natura filius.

24. INT [1]. De personarum distinctione uel de geniti filii persona satis factum mihi arbitror. Nunc quaero, quid credas de spiritu sancto, utrum et ipse ingenitus sit an genitus?

R. Spiritum sanctum neque genitum neque ingenitum fides certa declarat, quia si dixerimus ingenitum, duos patres adfirmare uidebimur, sin autem genitum, duos filios credere culpamur. Sed quod certa fides tenet, nec ingenitus nec genitus, sed ab utrisque procedens, id est ex patre et filio.

25. INT. Enarrasti patrem ingenitum, filium genitum, spiritum sanctum procedentem ex ambobus et amborum esse spiritum. Nunc postulo, ut adprobes hoc testimoniis, quia amborum est spiritus et ab utrisque procedens.

R. Audi ipsum dominum discipulos suos docentem: ‚Cum uenerit, inquit, paraclitus, quem ego mittam uobis a patre, spiritum ueritatis, qui a patre procedit, ille testimonium perhibet de mei' (Joann. 15, 26). Et rursum ipse dominus post resurrectionem suam ut ostenderet a se procedere spiritum sanctum sicut a patre, insufflans in discipulos suos ait: ‚Accipite spiritum sanctum' (Joann. 20, 22). Ecce habes ex utrisque procedentem. Igitur quia patris

1) Nr. 24 berührt sich enge mit Pseudo-Vigilius liber X, P. l. a. a. O. 292.

sit spiritus, ipse dominus discipulis suis dixit: ‚Non enim uos estis, qui loquimini, sed spiritus patris uestri, qui loquitur in uobis' (Matth. 10, 20). Et quod idem filii sit, Paulus apostolus testis est: ‚Si quis autem, inquit, spiritum Christi non habet, hic non est eius' (Rom. 8, 9).

Caput IV.

26. INT. Omnia ut postulaui lucide declarasti. Nunc uero scire cupio, si filius sit deus aut si spiritus sanctus sit deus, uel utrum sit una substantia horum trium uel essentia, quod Graeci omousion dicunt?

R. Intende animo et uere, quae te mouent, libentius demonstrabo. Beatus Paulus apostolus, quod filius sit deus ad Romanos scribens, quorum patres, inquit, ex quibus Christus secundum carnem, qui est super omnia deus benedictus in saecula (Rom. 9, 5). Spiritum uero sanctum Actus [1]) apostolorum apertissime docent: ‚Anania, inquit Petrus, cur temptauit satanas cor tuum mentire te spiritui sancto?' (Act. 5, 3.) Et infra adiunxit: ‚Non es mentitus hominibus, sed deo.' De trium personarum deitatis una substantia diuina scriptura tibi dicit: ‚Audi Israel dominus deus tuus deus unus est' (Deut. 6, 4). Ac per hoc sicut non dicimus tres deos nec tres essentias, ita nec tres sapientias nec tres spiritus. Nam interrogati de singulis personis, si pater sit sapientia uel filius uel spiritus sanctus, respondemus: pater sapientia, filius sapientia, spiritus sapientia; non tres sapientias nec tres spiritus, sed una sapientia et unus spiritus, sicut una est substantia et una essentia, quia hoc est illi esse, quod sapientem esse aut spiritum esse.

Caput V.

27. INT. Et si aequales sunt pater et filius, quomodo ipse filius dicit: ‚Pater maior me est' (Joann. 14, 28), ‚Et non ueni uoluntatem meam facere, sed uoluntatem eius,

1) Actuum die Handschrift.

qui me misit' (Joann, 6, 38). ,Et mea doctrina non est mea, sed eius, qui me misit' (Joann. 7, 16)[1]?

R. Ista omnia et similia, quae a te dicta non sunt, secundum formam serui, quam adsumpsit, dicta sunt, id est secundum hominem, qui de Maria uirgine pro nostra salute adsumptus est a filio dei, sicut Euangelista Johannes testatur: ,Et uerbum caro factum est et habitauit in nobis' (Joann. 1, 14). Et verbum carnem factum dicimus, non in uerbum mutatum, ut non desisteret esse, quod erat, sed coepit esse, quod non erat. Adsumpsit enim carnem, non se conuertit in carnem; carnem istam aperte totum hominem intellegimus, id est carnem et animam rationabilem, ut sicut primus homo et carne et anima mortuus fuerat, ita oportuit etiam, ut per mediatorem dei et hominum hominem Jhesum Christum et carne et anima uiuificaretur. Ergo ut supra diximus secundum adsumptionem hominis dictum est: ,Pater maior me est'.

28. INT. Uideo te, dum de uno filio dei inquireris, duos introducere uoluisse, ut dicas filium dei filium hominis.

R. Non sunt duo filii, sed unus, quia ille, qui erat dei filius, factus est hominis filius in unitate personae, quia sicut anima et caro unus est homo, ita uerbum et homo unus est Christus.

29. INT. Si duas substantias accipimus in uno filio dei?

R. Certe duas, unam deitatis, alteram humanitatis, non duas personas. Si dixerimus duas esse personas, introducimus duos filios, et tunc etiam non erit trinitas, sed quaternitas.

30. INT. Da utrarumque substantiarum proprietatem.

R. Profecto enim per id, quod deus est, aequalis semper patri, ubique praesens et in caelo et in terra, totus et

---

1) Die Einleitung zu cap. V ist verwandt mit den Gedanken in liber III des Pseudo-Vigilius P. l. LXII, 254 ff, ist aber wörtlich nicht von dort entnommen.

in nullo tentus loco. Per id, quod homo est, et passus et mortuus et resurrexit et ascendit in caelum sedetque ad dexteram patris et sic ueniet ad iudicandos uiuos et mortuos, quemadmodum est ire uisus in caelum in Adam forma carnis atque substantia; cui profecto inmortalitatem dedit, naturam non abstulit.

31. INT. Si una substantia est patris et filii et spiritus sancti, quomodo filius sine patre et spiritu sancto carnem suscepit?

R. Neque persona patris neque spiritus sancti, sed sola filii persona suscepit carnem. Et ut haec intellegas, conparatione utor, ut ex creatura intellegas creatorem. Certe in anima est ratio, et cum sint unum, aliud anima agit, aliud ratio. Anima uiuimus, ratione sapimus. Ita pater et filius et spiritus sanctus, cum sit una substantia, tota trinitas operata sit hominem, quem adsumpsit non tota trinitas, sed sola filii persona.

32. INT. Uoluntate genuit pater filium an necessitate [1]?

R. Nec necessitate nec uoluntate, quia necessitas in deo non est; praeire uoluntas sapientiam non potest, quia filius sapientia patris est. Igitur prius est rationabiliter sapere quam rationabiliter uelle. Nam quidam noster, cum eum interrogasset haereticus, utrum uolens an nolens genuerit pater filium, laudabiliter respondisse fertur: ‚Dic, inquit, et tu haeretice, deus pater necessitate deus est an uoluntate‘? Quod si dixisset necessitate, sequeretur eum grandis absurditas. Sin autem uoluntate responderetur illi, ergo uoluntate est deus, non natura. Et in laqueum, quem uoluit ponere, ipse incidit et uidens se uictum obmutuit.

33. INT. Quomodo illud intellegendum, quod legitur:

---

1) Zu Nr. 32 ist liber X De trinitate des Pseudo-Vigilius l. c. 290 zu vergleichen; fast wörtlich findet sich dieser Passus in Augustinus De trinitate XV cap. 22, P. l. XLII, 1087 und bei Eugippius Thesaurus cap. 246, P. l. LXII, 927.

,Sicut pater habet uitam in semetipso, sic dedit et filio uitam habere in semetipso' (Joann. 5, 26)?

R. Scimus filium a se ipso non esse, sed a patre genitum esse, patrem uero a nullo genitum esse, a nullo uitam accepisse. Dedit pater filio uitam gignendo, non quod prius fuerit filius sine uita et postea acceperit, sicut nos, qui per peccatum amisimus uitam et per gratiam saluatoris recepimus; ideo dicitur ,Accepit uitam', quia non est a semetipso genitus, non existendo dedit, sed gignendo.

34. INT. Quoniam et ratione et testimoniis persuasisti mihi de subiectione filii, quod non sit secundum substantiam deitatis minor, sed secundum formam serui, quam adsumpsit, ideo quae de missione spiritus sancti sentias, scire desidero, num quidnam et ipse hominem adsumpsit, ut missus esse dicatur?

R. Sicut secundum substantiam diuinitatis seu missus siue minor non est filius, ita nec spiritus sanctus; postremo sicut ille per hominem minor aut missus, ita iste propter columbam uel ignem missus dicitur, scilicet quia non in ea substantia, qua coaequalis est patri, apparuit, sed ut dictum est per subiectam creaturam. Non enim, sicut filius hominem adsumpsit, ut in aeternum permaneat, sic spiritus sanctus columbam uel ignem, sed factam illi uisionem per subiectam creaturam ad manifestandum spiritum sanctum esse postea destitit. Numquam illa inconprehensibilis inmutabilisque diuinitas, quod est trinitas deus, ab oculis carnalibus uideri potest, ut dictum est, nisi per inferiorem creaturam.

35. INT. Filius autem dei sic de patre quomodo natus, non quomodo datus. Spiritus sanctus sic est de patre et filio quomodo datus, non quomodo natus. Ideoque quaero, quid sit inter natiuitatem filii et processionem spiritus sancti?

R. Filius autem solius patris est filius non spiritus sancti, spiritus sanctus amborum spiritus est, id est patris et filii. Quod si spiritus sanctus filius diceretur, duorum filius diceretur. Nullus autem filius est nisi duorum, patris

et matris, quod absit inter deum patrem et filium tale aliquid suspicemur, quia nec filius hominis simul ex patre procedit et ex matre, quia cum procedit ex patre, non tunc procedit ex matre. Et cum procedit ex matre in hanc lucem, non tunc procedit ex patre. Spiritus uero sanctus non de patre procedit in filium et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit.

36. INT. Quomodo intellegendum est illud, quod Johannes Euangelista de spiritu sancto dicit, quod non loquatur a semetipso, sic enim ait: ‚Non enim loquitur a semetipso, sed quaecumque audiet, loquitur' (Joann. 16, 13)?

R. Non loquitur a semetipso, quia non est a se ipso. Pater enim a nullo est natus, filius a patre est genitus, spiritus sanctus a patre et filio procedens. Ideo non loquitur a se ipso, sed quaecumque audit, loquitur. Audire illi esse est; a se non est, sed a patre. Ideoque quaecumque audit, loquitur.

Caput VI.

37. D. Quae superius sic strictim tetigisti, rogo, ut paulo latius mihi exponas.

M. Illa quae tibi difficiliora uidentur, profer ad aperienda.

38. INT. Cur omnipotentem deum patrem indicamus [1])?

R. Quia omnipotentem deum, qualis ipse est in natura, genuit filium, sicut scriptum inuenimus: ‚Qui est et qui fuit et qui uenturus est, omnipotens deus' (Apoc. 1, 4). Vides omnipotentem esse dei filium in natura sicut et patrem. Ideo nihil denuper accessit in unita diuinitate sempiterno omnipotentiae patri et filio, sane nec omnipotenti deo spiritui sancto aliquid accessisse cognoscitur, quoniam de unita omnipotentiae substantia est, quia haec natura nec augmentum aliquid nec detrimentum patitur.

---

1) Die Nummern 38 und 39 sind Auszüge aus Pseudo-Vigilius liber V, a. a. O. S. 272.



significationes dicuntur ad gloriam deitatis, totidemque sint et species diuersitatis? Absit, dum haec uniuersa ad unitam diuinitatis substantiam dicta referuntur.

42. INT. Unitas trinitatis in uoluntate est an in natura?

R. Unitatem non tantum in uoluntate credimus, sed immo in diuinitate. Ac per hoc unitas non concordia tantum, sed communis est in natura.

Caput VII.

43. INT. Nunc per singula nomina personarum ut nomen deitatis mihi exponas postulo [1]).

R. Filius in nomine patris uenit; numquid ipse pater est, qui ait: ,Ego ueni in nomine patris mei' (Joann. 5, 43), dum nomen patris deus sit, in quo nomine filius uenit manifeste? Ac per hoc sic in unita natura unitum nomen est eorundem.

44. D. Proba hoc ex diuina scriptura.

M. Audi patrem de filio, quod in suo nomine uenisset, ad legislatorem Moysen dicentem: ,Adtende illi et ne fueris inoboediens ei; nomen enim meum est in illo' (Exod. 23, 21). Et ad haec patriarcha Dauid: ,Benedictus qui uenit in nomine domini' (Ps. 117, 26). Nam et paraclitus spiritus in nomine filii uenit, ut ait: ,Quem mittit pater in nomine meo' (Joann. 14, 26). Numquid et ipse filius sit dictus, cum sine dubio nomen filii deus sit in una patrisque natura? In hoc ergo nomine euidenter paraclitus uenit. Ideo per singulas personas secundum naturam trinitatis unitum nomen tibi est propagatum. Esaias haec probans: ,Descendit spiritus a deo et deducit eos, sicut eduxisti populum tuum facere tibi nomen gloriae' (Isai. 63, 14). Vide ergo unitum nomen hunc patris et filii esse spiritum sanctum, qui eduxit filios Israel de terra Aegypti.

---

1) Cap. VII ist ein zum Theil wörtlicher Auszug aus Pseudo-Vigilius liber II De propriis personis et de unito nomine trinitatis (P. l. LXII, 245 ff.).

45. INT. Si unitum nomen est in trinitate, cur unusquisque in suo nomine sonuerunt?

R. Memento nomina propria esse et distincta in personis, quia pater et filius et spiritus sanctus secundum singula nomina personarum perfecte distinguntur, in natura autem diuinitatis nomen patris deus est, hoc et filii et spiritus sancti. Nam uis scire, cum in diuinitate patris nomen, id est dei aut domini aut spiritus, nomines, commune nomen est, id est patris et filii et spiritus sancti; quia in substantia non discrepat filius a patre, nec spiritus sanctus ab utrisque. Et ideo unitum nomen eis est in una uera natura diuinae plenitudinis.

46. INT. Cur in suo nomine proprio, quod est natiuitatis, hic ipse filius non uenit aut spiritus paraclitus?

R. Quia si in proprio nomine suae personae tantum uenisset filius aut spiritus paraclitus et non in commune naturae, tunc unusquisque nomina singula in personis suis ostenderet, deitatis autem unitum nomen non indicaret. Porro in hoc nomine uenit uerus filius dei, in quo ei est una cum patre natura; et in cuius naturae nomine uenit spiritus sanctus, quae in hac ipsa sancta trinitate uniter consistit, sicut superius dixi.

47. INT. Declara mihi, si uerus est filius annon?

R. Nonne pater, ut nos intelligeremus hanc significationem, intulit, ut diuinitatem natiuitatis propriam filii sui de semetipso insinuaret dicens: ‚Ex utero ante luciferum genui te' (Psal. 109, 3)? Considera in hoc loco non esse factum, qui sic genitus, quod et Johannes Euangelista, quia uerus filius est, ita protestatus dicens: ‚Qui non credit in eum, iam iudicatus est, quoniam non credidit in nomine unigeniti filii dei' (Joan. 3, 18). Et iterum in epistula sua dicit: ‚Et sumus, inquit, in uero filio eius Jhesu Christo, hic est uerus et uita aeterna' (I Joan. 5, 20). Ecce habes ex utero, ecce in unigenito, ecce in uero filio eius Jhesu Christo, qui est, ait, uerus et uita aeterna.

48. INT. Superius docuisti filium uenisse in nomine patris et spiritum paracletum in nomine filii, quare in nomine spiritus sancti nemo uenisse inuenitur?

R. Iam superius diximus, quia in nominibus personarum distinctio est; in diuinitate autem seu in unito eius nomine nulla discretio est. Spiritus autem sanctus unitum uel commune nomen est deitati, sicut et deus. Et apostolos [1]) ideo missos fuisse legimus, ut baptizarent omnes gentes in unito uel commune nomine diuinitatis, id est sancti spiritus, sicut scriptum est: ‚Et nolite contristare spiritum sanctum dei, in quo signati estis in diem redemptionis' (Ephes. 4, 30).

Caput VIII. [2])

49. INT. Deus quid est?

R. Nulla creatura attingere potest, quid sit deus, aut certum designare, nam altior est cunctis. Sed tamen iuxta opinionem humani sensus deus est spiritus simplex, indeterminabilis statu. Ut nihil ei non solum secundum naturam, sed nec secundum actionem naturae accedere potest, quem sine initio et fine semper fuisse credimus, omnipotens, perfectus, nullius egens, in quo sunt cuncta.

50. INT. Denuo interrogo, pater et filius quid est?

R. Deus et uerbum.

51. INT. Ergo non simplex ut dixisti, sed conpositus est, quia ipse est uerbum.

M. Modo mutare habemus locutionem, et ego te interrogare conabor.

52. INT. Operatur [3]) deus annon, et quae facit, uoluntate facit annon?

D. Utique uoluntate. M. Ergo ipse est et uoluntas et conpositus secundum tuam interrogationem, non simplex; sed

---

1) apostolus 1. Hand.

2) Cap. VIII ist ein kurzer Auszug aus Pseudo-Vigilius, Interrogationes haereticorum et responsiones catholicorum liber X, P. l. LXII, 290–294.

3) operator 1. Hand.

ita nec credere nec persuadere debemus, quia cum genitum appellamus, nihil aliud quam patrem et filium demonstramus significare. Dixit enim filius: ‚Ego et pater unum sumus‘ (Joan. 10, 30). Dum *ego et pater* non solitarius intelligitur neque quod *unum sumus* diuersum sentimus. Et ideo impossibile est separare unum ab uno, id est patrem a filio aut filium a patre propter identitatem deitatis. Mutabilis est deus pater, si non natura, sed uoluntate; post naturam genuit filium. Sed quod diuinum est, inmutare non potest. Inde dicit scriptura: ‚Ego sum qui sum et non sum mutatus‘ (Malach. 3, 6).

53. INT. Paulo ante dixisti deum patrem inuisibilem, inconprehensibilem, inmutabilem, sine fine, sempiternum, quomodo de eius substantia filium confiteris, qui saepe a patribus uisus in uariis figuris?

R. Primum respondendum est tibi filium dei non ita uisum, ut deus erat, sed ut homo capere poterat; deinde hoc esse potentiae dei, ut, cum singulis prout uoluit, re- uelare dignatus est, habitum mutaret, non substantiam uerteret, nec proprietatem qualitatis amitteret, sed iuxta meritum uidentis temperamentum maiestati adhibuit. Ipse tamen ut semper idem, ipse est in substantiae suae proprietate permanens, sicut scriptum est: ‚Mutabis eos et mutabuntur, tu autem ipse es‘, et reliqua (Psal. 101, 28).

Caput IX. [1]

54. D. Plane in promptu [2]) interrogationibus meis respondisti et ea quae petiui, exposuisti. Sed et nunc obsecro, ut e dictis patriarcharum et prophetarum et si qua sunt ut forsan gentilium testimonia adprobes eundem dei filium, qui ante cuncta saecula ex deo patre aeternaliter inenarrabiliterque natus est, ipsum quoque nuper de spiritu sancto conceptum et ex Maria uirgine natum.

---

1) Cap. IX ist mit Ausnahme von Nr. 54 der pseudoaugustinischen Abhandlung Adversus Judaeos, Paganos et Arianos cap. XI—XVII, P. l. XLII, 1123—1128 entnommen.

2) in prompta 1. Hand.

M. O fili, orthodoxum te esse cupio et ideo caritati tuae parui et ut facultas ingenioli mei occurrit, ea quae petis testimonia de Christi filii dei humana natiuitate, per quam nostra reparata est ruina, libenter demonstrabo, quia ipse dei filius hominis fieri dignatus est filius, dei filius in corde patris, hominis filius ex utero matris, idem ipse unus Christus, qui processit ex utero uirginali tamquam sponsus de thalamo suo. In utero spiritales nuptiae celebratae sunt, deus coniunctus est carni et caro cohaesit deo; ut esset Christus unus deus et totus homo; de quo quaeris a me testes ex lege. Audi in lege scriptum: ‚In ore duorum uel trium testium stat omne uerbum (Joan. 8, 17). Procedunt ex lege non tantum duo, sed etiam plures testes.

55. Dicat Isaias fidelis propheta testimonium de humana filii dei natiuitate, quod deo reuelante intellexit (Isai. 7, 14): ‚Ecce uirgo concipiet in utero et pariet filium et uocabitur nomen eius Emmanuel, quod est interpretatum nobiscum deus'.

56. Accedat et alius testis sanctus Hieremias propheta et dicat quod deus inspirauit. ‚Hic est, inquit, deus noster et non aestimabitur absque illo, qui inuenit omnem uiam scientiae et dedit eam Jacob puero suo et Israel dilecto suo. Post haec in terris uisus est et cum hominibus conversatus est' (Baruch 3, 36—38).

57. Ueniat prudens puer Daniel electus, dicat de Christo quod nouit: ‚Cum uenerit, inquit, sanctus sanctorum, cessabit unctio' (Dan. 9, 24). Et iterum: ‚Uidi praecisum lapidem de monte sine manibus, id est natus Christus de uirgine sine manibus conplectentium' (Dan. 2, 34).

56. Dic et tu Moyses legislator et ductor populi Israel, dic testimonium Christo. ‚Prophetam uobis excitabit deus de fratribus uestris; omnis anima, quae non audierit prophetam illum, exterminabitur de populo suo' (Deut. 18, 15, 19), quod Christus de se dictum esse protestatus est. ‚Non, inquit, est propheta sine honore nisi in patria sua' (Matth. 13, 57).

59. Accedat etiam Dauid sanctus testis fidelis, ex cuius semine processit ipse, cui lex et prophetae testimonia reddunt. Dicat et ipse de Christo. ,Quare, inquit, tumultuatae sunt gentes et populi meditati sunt inania? Adstiterunt reges terrae et principes conuenerunt in unum aduersus dominum et aduersus Christum eius' (Psal. 2, 1).

60. Ueniat et alius testis. Dic et tu Abacuc propheta testimonium Christo. ,Domine, inquit, audiui auditum tuum et timui, considerani opera tua et expaui' (Habacuc 3, 2). Quae opera dei iste miratus expauit, numquid de fabrica mundi? Absit. Sed audi, ad quid expauit: ,In medio, inquit, duorum animalium cognosceris'; nisi aut in medium duorum testamentorum, aut in medium duorum latronum, aut in medio Moysis et Eliae cum eo in monte loquentium?

61. Simeonem sanctum illum senem in medio introducam, qui meruit teneri decrepitus in hac luce, quousque uideret ueram lucem. Iste senis ammonitus a spiritu sancto, quod non antea moreretur, quam uideret Christum dei natum. Quem cognoscens perrexit in templum, ubi eum portari matris manibus uidit et diuinam infantiam pia senectus agnouit. Tulit infantem in manibus suis benedicens deum et ait: ,Nunc dimittis seruum tuum domine secundum uerbum tuum in pace, quia uiderunt oculi mei salutare tuum' (Luc. 2, 26—32).

62. Zacharias et Elisabeth parentes Johannis iuuenes stereles, in senecta fecundi dicant etiam testimonium Christo. Dicant, quid sentiunt, et testem idoneum Christo enutriant. Aiunt enim paruulo suo nato: ,Tu puer propheta altissimi uocaberis, praehibis enim ante faciem domini parare uias eius' (Luc. 1, 76). Ipsiusque matri et uirgini Elisabeth ait: ,Unde mihi hoc, inquit, ut ueniret mater domini mei ad me? Ecce enim ut facta est uox salutationis tuae in auribus meis, exultauit infans in utero meo' (Luc. 1, 43, 44). Intellegens enim Johannes matrem domini sui uenisse ad matrem suam, inter ipsas augustias uteri adhuc positus

motu salutauit, quem uoce non poterat. Ipse Johannes procedat in medium, praecursor et amicus humilis et fidelissimus seruus, testis idoneus factus, tanto maior in natis mulierum, quanto existimabatur, quod non erat. Christum enim Judaei eum esse credebant. Sed ille non esse clamabat dicens: ‚Quem me suspicamini esse, non sum ego, sed ecce uenit post me, de cuius pedibus non sum dignus soluere corrigiam calciamenti eius' (Marc. 1, 17; Luc. 3, 16). Et aiens haec antequam Christum uidisset; sed qualem testimonium protulerit, postquam Christum uidit, audi. „Ecce agnus dei, ecce qui tollit peccati mundi' (Joan 1, 29).

63. Sufficiunt testes ex lege de Christo; sed etiam demonstrabo tibi testimonium Christo de gentibus fuisse prolatum, quoniam ueritas non tacuit clamando etiam per linguas inimicorum suorum. Nonne quando ille poëta facundissimus Uirgilius inter sua carmina sic dicebat: „Jam noua proles dimittitur ab alto" (Eclog. 4, 7) Christo perhibebat testimonium?

64. Dic, Nabucodonosor, quid in fornace, quando tres uiros iustos iniuste miseris, uidisti? Dic, quid fuerit reuelatum tibi? ‚Nonne tres uiros, inquit, misimus in fornacem ligatos'? Aiunt ei: ‚uere, rex'. ‚Ecce inquit, ego uideo quattuor uiros solutos et deambulantes in medio ignis et corruptio nulla est in illis et aspectus quarti similitudo est filio dei' (Dan. 3, 91). O alienigena, unde hoc tibi, quis tibi adnuntiauit filium dei, quae lex, qui propheta? Nondum mundo nascitur et similitudo nascentis a te cognoscitur, nisi quia te sic diuinus ignis intus inluminauit?

65 Quid Sibylla uaticinando etiam de Christo clamauerit, in medio proferamus, ut ex uno lapide utrorumque frontes percutere possis, Judaeorum scilicet atque Paganorum, ut de suo gladio sicut Golias omnes Christi percutiantur inimici. Inter cetera sic ait: ‚E caelo rex aduęniet per saecla futurus, |Scilicet in carne praesens ut iudicet orbem.| Unde deum cernent incredulus atque fidelis, |Celsum cum

sanctis aeui iam termino in ipso. |In manus, inquit, infidelium praeterea ueniet.| Dabant autem deo alapas manibus incestis' (August. De civitate dei XVIII, 23).

66. Ecce habes testes patriarcharum et prophetas, habes etiam ex gentibus testes. Sed et nunc dicamus, quomodo supra tot testium praeclaras uoces insuper suo creatori uniuersa creatura testimonium proclamat. Nonne caelum testimonium dixit, quando nouum sidus in noua hominis progenie uelut lingua et digito, quo potuit, natum deum hominem gentibus demonstrauit? Nonne mare testimonium perhibuit, quando oblitus quodam modo natura sui liquidus humor, soliditate suscepta, sui domini portauit inpressa uestigia, ut inpleretur. quod dictum est: ,In mare uia tua et semitae tuae in aquis multis' (Psal. 76, 20)? Nonne terra testimonium dixit, quando eius conspersa saliua, ex ea caeci nati oculos inunguens lumen non uidenti restituit (Joan. 9, 7)? Et fabricae quod minus habuit, ex limo terrae artifex reparauit, quo totum hominem de terra ante formauit? Nonne inferna Christo testimonium perhiberunt, quando iura sua perdita Lazarum, quem dissoluendum acceperant, integrum per quadriduum reseruauerunt, ut incolomem redderent, cum uocem sui domini iubentis audirent (Joan. 11, 43)? Quid in eius passione actum sit, uideamus. Medio die sol obscuratus, uelum templi scinditur, petrae scinduntur, inferna reserantur (Matth. 27, 45, 51, 52); et omnis pene creatura mortem Christi expauescit in testimonium eius, ut conprobetur uerus esse filius dei, qui pro nobis dignatus est filius esse hominis. Per haec et alia multa testimonia, quae tibi proferre mihi longum uidetur, quaestioni tuae satisfactum existimo, sed dilectioni tuae ista sufficient de Christo filio dei.

Caput X.

D. Omnia, ut petiui, firmissimis conprobasti testimoniis. Sed et nunc obsecro, quia ex modernorum tractatorum et

patrum nostrorum dictis duas in una persona Christi ostendes naturas.

67. M. Ego, inquit sanctus Athanasius[1]), adsumptum in caelis unitum hominem ex Maria uirgine deum credo, quem et sedere ad dexteram patris confiteor, cui omnis potestas in caelo et in terra datur, ipsum quoque iudicaturum uiuos ac mortuos, cuius regnum numquam finiendum esse confiteor.

68. Ignatius[2]) episcopus et martyr: Unus medicus est et carnalis et spiritalis factus et non factus, in homine deus, in morte uita uera, ex Maria et ex deo, primum passibilis et nunc inpassibilis, dominus noster Jhesus Christus.

69. Yppoliti[3]) episcopi et martyris Arabiorum: Uidisti, quod secundum carnem quidem eius est ex Dauid narrat, quod uero secundum spiritum, ex deo; quapropter probatum est eundem et deum et hominem.

70. Gregorii[4]) episcopi Nazianzani: Duplex erat Christus, homo quidem quod uidebatur, deus uero, quod non uidebatur. Comedens quidem ut homo uere et sicuti nos. Habuit carnis similem passibilitatem sicuti nos.

71. Augustinus episcopus[5]): Nunc uero ita inter deum et homines mediator apparuit in unitate personae copulans utramque naturam, ut solita sublimaret insolitis et insolita solitis temperaret.

72. Damasi papae Romani[6]): Si quis dixerit, quia in passione crucis dolorem pertulit filius dei deus, et non

---

1) Pseudo-Vigilius De trinitate XI, P. l. LXII, 302.

2) Epist. ad Ephesios cap. VII (Lightfoot, Apostolic fathers, Part II vol. II, 47); vergl. auch Gelasius, Tractatus III ed. Thiel, Epist. Rom. pontificum p. 544 und Theodoreti dialogus I, P. gr. LXXXII, 82.

3) Thiel l. c. 546; vgl. auch Döllinger, Hippolytus u. Kallistus S. 48 u. 89.

4) Bei Gelasius (Thiel 548) hat die Stelle die Ueberschrift: in natali domini.

5) Augustini ep. 137 ad Volusianum, P. l. XXXIII, 519.

6) P. l. XIII, 362; Thiel l. c. 556.

caro cum anima, quam induta est serui formam, quam sibimet adsumpsit, ut scriptura dixit, anathema sit.

73. Leonis papae[1]: Ueram igitur generationem crux uera confirmat, quoniam ipse in carne nostra nascitur, qui in carne nostra crucifigitur.

73. *Cyprianus* episcopus et martyr[2]: Iudicetur iudicaturus et dei sermo ad uictimam tacens ducitur.

Caput. XI.

75. D. Fateor, quod multum libent quae dixisti, sed adhuc quae posco, expone.

M. Libens adesto et te totum ad audiendum praepara et interroga de his, quae cunctare disponis. Ego autem de exquisitis deo auxiliante reddo rationem.

76. INT. Quid est proprium patris, quidue filii aut quid proprium spiritus sancti aut quid commune trium personarum harum?

R. In omnibus personarum trinitatis proprietas est, in deitatis autem natura unio et communitas est, quia proprium est patris genuisse filium, et proprium filii genitum esse a patre, spiritus autem sancti proprium est ex patre et ex filio processisse, sed communis una plenitudo in ipsa trinitate consistit. Jam aduerte per singula dispensatio suscepti hominis nec ad patrem nec ad spiritum sanctum, sed ad solum pertinet filium; proprie enim solus filius de uirgine natus est. Rursus illa quae saepe audita est uox: ‚Hic est filius meus dilectus' (Marc. 1, 11) nec ad filium nec ad spiritum sanctum, sed ad patrem pertinet solum. Item columbae species et ignearum liguarum multipertita distributio proprie ad sancti spiritus pertinere personam monstratur.

---

1) Diese und die Stellen Nr. 69 u. 70 konnte ich aus den echten Schriften dieser Autoren nicht nachweisen.

2) De bono patientiae 7, p. 402 ed. Hartel.

77. INT. Quid proprium uerbi, quid carnis eiusdem uerbi, aut quid commune duarum naturarum harum in una persona Christi?

R. Omnis potestas signorum uel prodigiorum deo facienti est adscribenda. Et hoc proprietas uerbi dei est in adsumptione ueri hominis. Proprietas autem adsumpti hominis in deo uerbo est esurire, sitire dormire, lacrimare, et in agone positus sanguinem sudare et ad extremum passionem mortis uerae sustinere. Ista autem non praesumimus dicere deum proprie perpessum fuisse, quia occurrit nobis Esaias propheta contra dicens: ‚Deus aeternus, qui fecit postrema terrae, non esuriit neque laborauit, non est inuentio prudentiae eius dans esurientibus uirtutem' et cetera (Isai. 40, 28, 29). De carnis autem proprietate idem propheta ita dicit: ‚Homo inplagatus sciens ferre infirmitatem' (Isai. 53, 3); uides quia homo esuriit, deus autem non esuriit umquam, quia uniuersa ex nihilo constituit. Sed nec deitas eius passionem aliquam sustinuit, magis autem ad ipsius nutum uniuersa reguntur et uiuificantur. Haec autem omnia ita in duabus naturis Christi credimus salua unitate personae, quia unum uerum filium dei Jhesum Christum, non duos Christos credimus, ne quaternitatem in trinitatem introducere uideamur. Et hoc est communis uerbi et carnis et nemo ascendit in caelum' nisi qui de caelo descendit, filius hominis, qui est in caelo. Propter hanc autem communionem, quam salua naturarum proprietate personae unio praestat ad uerbum cum carne, idem filius legitur descendisse de caelo, cum solum uerbum sine carne descenderet. Et deus legitur sepultus et in monumento tribus iacuisse diebus, cum sola caro mortis dispendium sensit et sepulturae habuit officium.

78. INT. Ex quo tempore uerbum patris, id est filius dei, Christi nomen habet?

R. Christi scilicet nomen ex eo illi est, quoad eum propheta dicit: ‚Unxit te deus, deus tuus, oleo laetitiae, prae consortibus suis' (Psal. 44, 8). Non enim uerbi

natura uncta est, quae consortes secundum se habere non potuit. Unde apparet ad id, quod homo factus est, pertinere unctionis, id est Christi uocabulum. Sed qui iam per unctionem utriusque naturae unum est diuinitatis humanitatisque eius uocabulum, et ideo uerbum propter carnem suam homo Jhesus Christus et caro propter uerbum deus.

79. INT. Quid proprium capitis nostri, quod Christus in suo corpore proprio, aut quid proprium in membris eius, quod nos sumus aut commune eius et nostrum?

R. Quantum animaduertere poterimus paginas sanctas, tribus modis Christus nominatur, cum praedicatur siue per legem et prophetas siue per epistolas apostolorum siue per fidem rerum gestarum, quas in euangelio cognoscimus. Unus modus est secundum deum et naturam diuinam patri coaequalem atque coaeternam ante adsumptionem carnis. Alter modus est, quod adsumpta carne iam idem deus, qui et homo et idem homo, qui deus. Secundum quandam suae excellentiae proprietatem, qua non ceteris coaequatur hominibus, sed est mediator dei et hominum et caput ecclesiae et legitur et intellegitur. Tertius modus est, cum quodam modo totus Christus in plenitudine ecclesiae idem caput et corpus secundum plenitudinem perfecti cuiusdam uiri et credentibus praedicatur et prudentibus agnoscibilis offertur, etenim caput et corpus unus Christus, non quia sine corpore non est integer, corpus uero sine illo omnino integer esse non potest, et hoc proprium nostri est. Sed quia ipse nobiscum integer esse dignatus est, qui et sine nobis semper est integer, non solum in eo, quod uerbum est unigenitus filius aequalis patri, sed et ipse homo, in quo simul deus et homo est. Uerumtamen, fratres, quomodo corpus eius nos, si non et nobiscum unus Christus? Exhibete ergo uos dignum corpus tali capiti.

80. INT. Quid sit in Christo honoribus sublimatum, aut quid non eguit sublimari?

R. Credimus et fideliter tenemus, quia nostra natura, quam pro nobis filius dei suscepisse et in ea mori dignatus est, honoribus eguit sublimari. Diuina autem, qua aequalis est deo patri, non habuit, unde profectibus uel honoribus dignitatis sublimari aut augeri potuisset, sed humanitatis eiusdem dei filii ob meritum passionis et mortis adlata sunt, quaecumque scriptura commemorat, quia filius dei accepit. Unde apostolus Paulus ait: ‚Propter quod et deus illum exaltauit et donauit nomen, quod est super omne nomen, (Philipp. 2, 2). De templo autem hoc dicitur, quod est corpus eius, non enim excelsus exaltatur, sed caro excelsi et carni excelsi donauit nomen, quod est super omne nomen. Hoc enim uerbum dei per gratiam non accepit, ut uocaretur deus, sed caro eius, quae cum eo deificata est. Unde ipse dominus post passionis uictoriam ad proprios ueniens apostolos ait: ‚Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra‘ (Matth. 28, 18), quia hanc potestatem accepit extrinsecus uidelicet templum praecipua pulchritudine deus.

81. INT. Quomodo intelligendum est, quod apostolus de Judaeis ait, si cognouissent, numquam dominum maiestatis crucifixissent (I Corinth. 2, 8)?

R. Plane hoc dominus, hoc sentimus salua impassibilitate deitatis. Deitas enim inpassibilis semper sine ambiguitate persistit. Sicut enim legitur: dominus maiestatis Christus, sic utique legitur etiam: filius hominis. Itaque et dominus maiestatis filius hominis est et homo est; et filius hominis deus est maiestatis et homo deus est. Et quicquid deitatis est, habet filius hominis, et quicquid humanitatis est, habet dominus maiestatis.

Caput XII.

82. M. Haec tibi pauca de pluribus, fili karissime, sufficiant exposita. His enim saepe lectis tuum et aliorum poteris erudire animum, quia ad ea quae petisti et interrogasti, in doctrina prout potui iuxta exemplar sanctorum magistrorum, Athanasii, Cyrilli, Gregorii Nazanzeni, Johannis

os aurei, Hieronymi, Augustini, Eucherii tuae dilectioni responsiones debitas obtuli, teque in his deuotum et promptum lectorem esse desidero, ut per haec ad maiora ascendens ipse orthodoxorum pulcherrimos thesauros sciendo ingrederis et eligendo Christi margaritas fida mente possideas, quia sancta rusticitas, ut Hieronymus ait, solum sibi prodest, et quantum aedificat ecclesiam Christi ex merito uitae, tantum nocet, si contradicentibus catholicae fidei non resistat. Ideoque karitatem tuam ammoneo, ut sis semper sollicitus scrutare et intellegere legem creatoris tui, nil amplius amare, nilque maioris tibi sit curae, quam audire et scire eloquia dei tui ad faciendam uoluntatem eius. Obsecra eum diebus ac noctibus et cum sancto Dauid rege et propheta dic ei: ‚Domine reuela oculos meos et considerab omirabilia de lege tua,‘ ut possis postea cum ipso rege fiducialiter cantare et dicere: ‚Declinate a me maligni et scrutabor mandata dei mei.‘ FINIT.

6.

EXPLANATIO SYMBOLI CUIUSDAM

fol. 57 v col. 1

Auscultate expositionem de fide catholica, quam si quis pigne non habuerit, regnum dei non possidebit. Credite in deum patrem omnipotentem, inuisibilem uisibilium et inuisibilium rerum conditorem, hoc est, quia creauit simul uerbo potentiae suae. Credite et Jhesum Christum filium eius, unicum dominum, conceptum de spiritu sancto, natum ex Maria semper uirgine, hoc est sine matre in caelo, sine patre carnale in terra. Crucifixum sub Pontio Pilato praeside et sepultum, tertia die resurgentem ex mortuis, hoc in uera sua carne, quam accepit ex Maria semper uirgine. Per ueram resurrectionem resurgentem (sic) resurrexit. Postquam diabulum ligauit et animas sanctorum de inferno liberauit, uictor redit ad dexteram dei patris. Inde credite uenturum iudicare uiuos ac mortuos, hoc est sanctos et peccatores, aut mortuos de sepulchris et uiuos, quos dies iudicii inueniet uiuentes. Et tunc in illo die timebunt eum,

qui non amabant; et parebunt in eo signa clauorum et plaga lanceae. Qui iniuste iudicatus est ab hominibus, per iustitiam iudicabit omnes. Qua fronte uidebunt eum in illo die, qui uicem passionis suae non habuerunt aut in martyrio aut in dura paenitentia aut in ieiunio aut in uigilia et in omnibus laboribus!

Credite et spiritum sanctum, dominum omnipotentem, unam habentem substantiam cum patre et filio. Sed tamen intimare debemus, quod pater deus est et filius deus est et spiritus sanctus deus est, quasi non sunt tres dii, sed unus est deus, sicut ignis et flamma et calor una res est. Pater non est genitus, filius a patre genitus est, spiritus sanctus nec genitus nec ingenitus, sed a patre et filio procedit. Pater non est senior de filio secundum diuinitatem, nec filius iunior est de patre, sed una aetas, una substantia, una uirtus, una maiestas, una diuinitas, una potentia est patris et filii et spiritus sancti. Credite ecclesiam catholicam, hoc est uniuersalem in uniuerso mundo, ubi unus deus colitur, unum baptisma habetur, una fides seruatur. Et qui non est in unitate ecclesiae aut clericus aut laicus, aut masculus aut femina, aut ingenuus aut seruus, partem in regno dei non habebit.

Credite remissionem peccatorum[1]) aut per baptismum, si obseruabitis legem eius, hoc est abrenuntiationem diaboli et angelis eius et pompis saeculi, aut per paenitentiam ueram, id est commissa deflere et paenitenda non committere, aut per martyrium, ubi sanguis pro baptismo computatur.

Credite communem omnium corporum resurrectionem post mortem. Sine dubio enim erit, sicut scriptum est: ‚Et resurgent, qui in monumentis sunt.‘ Quanta membra et ossa habuit homo, tantos habebit in resurrectione. Non in altera carne resurgit, sed in ea ipsa, quam habuerunt. Sed tamen resurgent homines iuuenes quasi triginta annos, licet senes aut infantes transierunt. Et pulcheriora corpora et

1) peccatorem Cod.

teneriora, ut peccatores aeternas sustineant poenas, et iusti et sancti praemia caelestia in hisdem corporibus possideant, praestante Christo, qui cum patre et spiritu sancto uiuit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

7.

INTERROGATIO DE FIDE CATHOLICA

fol. 66 v col. 1.

1. INT. Dic mihi, pater et filius et spiritus sanctus unus est deus?

R. Unus, quia praeter illum non est alius.

2. INT. Ergo qui dicit: ipse est pater, qui et filius, ipse et spiritus sanctus, bene dicit annon?

R. Non bene dicit, qui sic dicit.

3. INT. Quare?

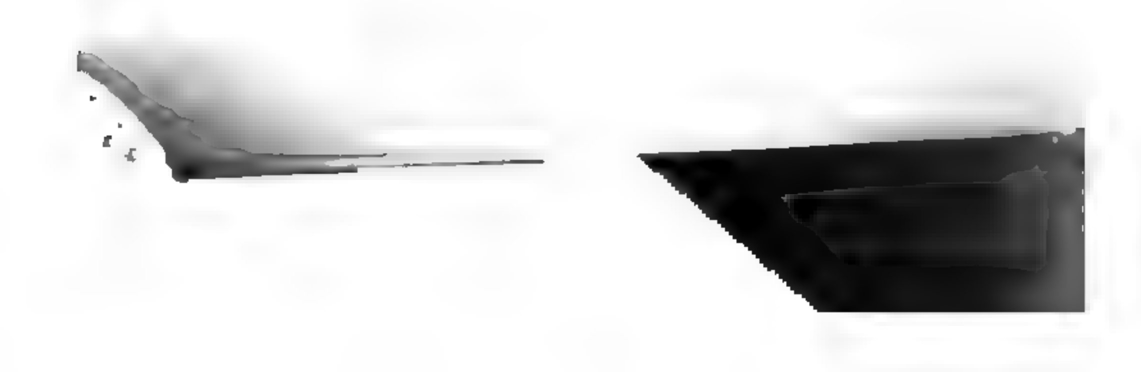
R. Dico: et pater integer deus est, et filius integer deus est, et spiritus sanctus integer deus est. Sed tamen qui pater est, non est filius, qui filius est, non est pater, qui spiritus sanctus est, non est nec pater nec filius. Et ut aperte intellegas, pater dixit: ‚Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram' (Genes. 1, 26). Et ad filium hoc dixit et ad spiritum sanctum, non filius neque spiritus sanctus ad patrem. Pater misit filium suum ad redimendum mundum, non filius patrem. Et filius redemit mundum, non pater neque spiritus sanctus, quia filius dei descendit in uirginis uterum, non pater neque spiritus sanctus. Et spiritus sanctus descendit in columbae specie super Jhesum in Jordanem et super apostolos in linguis igneis, nam non pater nec filius.

4. IMT. Si qui pater est, non est filius, si qui filius est, non est pater, si qui spiritus sanctus, non est nec pater nec filius, quomodo ergo non sunt tres dii, sed unus deus?

R. Quia aequales sunt et non possunt ab inuicem separari; ideo non sunt tres dii, sed unus. Quia uero una quaeque persona proprium nomen habet et propriam naturam, ideo unusquisque per se est in persona et simul sunt in

[illegible]

[illegible] spiritu sancto fe[illegible]ditatem virgineo corpori patre desuper obumbrante [illegible] per omnia patre et spiritu sancto filius descendit in virginis uterum et assumpsit veram carnem de matre sine contagione carnis. Ecce una operatio: dum pater filium misit, spiritus sanctus virginem fecundavit, filius carnem adsumpsit. Quando vero Christus a Johanne baptizabatur in Jordane, vide unam operationem sanctae trinitatis. Dum dei filius descendit incarnatus in fluvio, spiritus sanctus super caput Christi in columbae modum; tunc pater clamavit de caelo dicens: ‚Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene conplacuit.' Matth. 3, 17. Vox autem



ista ,conplacuit' signat patrem non solitarium gauisum esse, sed commune esse gaudium patris et filii et spiritus sancti. Iam uero quando in linguis igneis super apostolos spiritus sanctus descendit, quia unitas sit operatio trinitatis, Christum audi dicentem: ,Paraclitus autem spiritus sanctus quem mittet pater in nomine meo, ille uos docebit omnia' (Joan. 14, 26). Uide ergo similitudinem trinitatis unitae in corporalibus rebus: qui potionem facere bene nouit, sic temperat, ut aequalis sit sapor pigmenti, mellis et uini. Facta ergo potione, nec mel deuenit uinum aut pigmentum, nec pigmentum deuenit mel aut uinum nec uinum deuenit mel aut pigmentum, sed unusquisque propriam tenet naturam. Et ita sunt in unum permixti, ut nullus superior aut inferior ullo modo possunt ab inuicem separari, sed una sit in his tribus rebus et sapor gutturis et dignitas pectoris et salus sumentis. Sic pater et filius et spiritus sanctus ita sunt in trinitate, ut nec pater sit filius nec filius pater nec spiritus sanctus pater aut filius. Et ita sunt in una diuinitate coniuncti, ut numquam possint ab inuicem separari, sed una sit in his tribus personis operatio, una potestas, una deitas, aequalis gloria. Et est pater et filius et spiritus sanctus non tres dñi, sed unus deus et dominus benedictus in saecula. Amen.

8.

INCIPIUNT SIMILITUDINES PER QUAS POTEST CHRISTIANUS FIRMITER FIDEM CATHOLICAM CREDERE ET COGNOSCERE

fol. 66 v col. 1.

Unus deus pater, ex quo omnia, et unus Jhesus Christus, per quem omnia, et unus spiritus sanctus, in quo omnia. Unus deus et tres personae. Unusquisque christianus tres in se habet, ex quibus facilius credere potest in trinitatem, id est memoriam, ingenium et intellectum; memoriam de praeteritis, ingenium de praesentibus, intellectum de futuris; memoriam de malis siue bonis, quaę sustinuimus; ingenium

est discere inter bonum et malum; intellectum dicimus, per quem credimus in deum et post mortem speramus.

Et alia similitudo de igne. Una creatura est ignis, et tres in se continet, id est inluminat et urit et calefacit. Quomodo inseparabiles sunt lumen et calor et fortitudo, unde urit, sic inseparabilis substantia trinitatis.

Alia similitudo de ligno. Unum est lignum, et tres in se habet, id est radicem et corticem et fructum. Et haec tria unum sunt. Per quas similitudines corporeas in usu habemus, nostra infirmitas firmius et solidius in fide crescere possit.

Alia similitudo de patre et filio, quomodo unum sunt. Ut tu duos oculos habes, unum lumen praestant, duas aures habes et unum auditum, duas nares habes et unum odorem praestant, id est credere in patrem et filium, quod est duas personas et unus deus. Spiritus autem sanctus intellegitur ipsa karitas, quam habet pater in filio et filius in patre. Proprie spiritus sanctus dicitur patri et filio coaeternus. Pater dicitur, quod habeat filium, et filius eo quod habeat patrem, spiritus sanctus eo quod a patre et filio procedens diuidens singulis prout uult.

9.

fol. 69 v col. 1.

INCIPIT [1]) DILIGENTIA BEATORUM MONACHORUM ARMONII [2]) ET HONORII DE LIBRIS CANONICIS UETERIS ATQUE NOUI TESTAMENTI SED ETIAM CONFESSIO FIDEI CATHOLICAE QUAM BREUITER UIRO INLUSTRI THEOFILO DIREXERUNT

Inter cetera et ad locum diuinarum scripturarum testimoniis introducti patrem et filium et spiritum, tres personas coaeternas, coaequales, unius substantiae, unum deum pia fidei credulitate confitemur atque ueneramur. Et quoniam deum patrem, deum filium deumque spiritum sanctum in

1) Ich lasse diesen Text hier abdrucken, weil sich in der Ausgabe von Mabillon einige sinnstörende Fehler vorfinden.

2) ARMENII 2. Hand



scripturis diuinis legimus atque secundum dogma catholicum et apostolicum confitemur, absit a nobis et longe repellatur gentilis erroris impietas, ut trium[1]) in una deitate personarum tres deos fateri uideamur. Absit, absit hoc a nobis et procul a piorum mentibus excludatur. Nos enim iuxta sanctae, ut ostendimus, scripturae auctoritatem nominum tantummodo ac personarum distinctionem in trinitate facimus. Ceterum deitatem unam inuisibilem, inenarrabilem, incapabilem, incomprehensibilem confitemur, quia ipsa est in patre, ipsa est in filio, ipsa est in spiritu sancto, una et perfecta diuinitas. Non enim tres deos dicimus, quia unam diuinitatem fatemur, neque obliti sumus scripturam dicentem: ‚Audi Israel, dominus deus tuus dominus unus‘ (Deut. 6, 4). Et rursum: ‚Dominus deus tuus ipse est in caelo sursum et in terra deorsum, et non est alius nisi ipse‘ (Deut. 4, 39). Et ideo denique cum gentibus aut haereseis numerum in deitate non facimus neque cum Judaeis mysterium trinitatis negamus, sed confitemur existere patrem, existere filium, existere spiritum sanctum, in personarum proprietate unitatem deitatis in trinitate credentes atque uenerantes, id est tres[2]) personas patris et filii et spiritus sancti unum deum esse confitemur. Et ideo deus et omnipotens, quia ante omnia initia et ante omnia principia et ante omnia saecula omnipotentem coaeternum sibi sine ullo omnino initio genuit filium. Genuit enim, non creauit neque fecit, quoniam neque factura neque creatura est, sed coaeternus, coaequalis filius patri et spiritui sancto ab omnibus catholicis confitebitur. Qualiter autem secreto illo et inenarrabili consilio sit genitus, nullus catholicus prorsus debet hoc proloqui, neque mente uel qualibet cogitatione concipere, cum propheta apertissime increpans dixerit: ‚Generationem autem eius quis enarrabit‘ (Isai. 53, 8). Deus est ergo pater, filius dei est ***Christus***, id est unctus, eo quod in nostro saeculo unctus sit oleo

---

1) ut utrium Mabillon. — 2) fehlt Mabillon.

laetitiae prae consortibus suis (Psal. 44, 8). *Jesus,* eo quod saluator est omnium nostrorum credentium. *Dominus,* ob quod maiestatis est dominus, qui etiam pro nobis crucifixus est. *Uerbum,* eo quod ex persona patris loquitur propheta: ‚Eructauit cor meum uerbum bonum' (Psal. 44, 2). *Uirtus,* eo quod omnia, quae sunt, in caelo et in terra et in mari et in his, quae in eis sunt ipse dixit et facta sunt; ipse mandauit et creata sunt (Psal. 32, 9). *Sapientia,* eo quod omnia in sapientia facta sunt, et sine ipso factum est nihil (Joann. 1, 3). *Lux,* eo quod in hoc mundo uenit, sicut et ipse dixit: ‚Ego sum lux mundi' (Joan. 8, 12). *Ueritas,* eo quod in illo nihil mendacii sit. *Uia,* eo quod per ipsum accessum habemus ad patrem. *Uita,* eo quod in ipso uiuificati ex mortuis in hac, qua nunc sumus, carne resurgimus. *Rex,* eo quod ipse est rex regum et dominus dominantium (Apoc. 19, 16). *Sacerdos,* eo quod ipse est sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech (Psal. 109, 4). *Brachium,* eo quod sua excellentia et fortitudine nos de manu mortis liberauit. *Dextera,* eo quod nihil in illo sinistrae sit. *Retia,* eo quod in mundum tamquam in mare ueniens maiestate sua complexus est et elegit nos. *Lapis,* eo quod positus est in caput anguli et continet duos parietes uetus atque nouum testamentum. *Fundamentum,* eo quod redemptio et salus nostra sit, sicut apostolus ait: ‚Fundamentum aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, Christus Jhesus' (I. Cor. 3, 11). *Aquila,* eo quod ad caelestem altitudinem de terrena humilitate remeauit. *Leo,* eo quod uictor est diaboli, sicut scriptum est: ‚Absorpta est mors in uictoriam' (I. Cor. 14, 54). *Uitulus,* eo quod hostia pro nobis uoluntarie oblatus et immolatus est. *Homo,* eo quod unus in utriusque naturis manentibus, id est deitatis et humanitatis homo Christus Jhesus est. *Agnus,* eo quod innocens pro nobis condemnatus, passus, crucifixus ac mortuus est et tertia die resurrexit atque abstulit peccata mundi. *Gigans,* eo quod in eo gemina sub-

stantia est, id est uerbi et carnis, et uirtute et fortitudine sua omnia transcurrit. *Uermis,* eo quod sine coitu et semine conceptus et de uirgine natus est. *Speculum*, eo quod est absque macula uel ruga, quippe imago [1]) deitatis. *Janua,* eo quod per ipsum ingredimur ad uitam aeternam. *Sponsus*, eo quod uirgo de uirgine natus ecclesiam sibi inmaculatam copulauit. *Pastor,* eo quod discernit agnos ab haedis et utrisque [2]) in resurrectione secundum meritum reddit. *Panis,* eo quod ipse sit panis uiuus, qui de caelo descendit. *Uitis,* eo quod eius sanguinem potamur in remissionem peccatorum. *Forma dei,* eo quod aequalis est patri et spiritui sancto in eadem substantiae diuinitate. *Fons,* eo quod ipse est fons uitae, quod nobis plenitudinem gratiae donauit in generationem baptismatis. *Ignis*, eo quod ipse est, qui in columna nubis patribus nostris apparuit et in rubro [3]) Moisi et nos igniuit eloquio.

Omnipotens uis trina, deus pater optime rerum,
Quo generante natus sine semine, tempore, matre,
Ortu, fine, loco, uel membris post caro natus,
Permittens cerui multo quoque nomine dictus:
Spes, ratio, uia, uita, salus, sapientia, mens, mons,
Iudex, porta, gigans, rex, gemma, propheta, sacerdos,
Messias, Sabaoth, Rabbi, sponsus, mediator,
Uirga, columba, manus, petra, filius, Emmanuhel, lux,
Uinea, pastor, ouis, pax, radix, uitis, oliua,
Fons, etos, panis, agnus, uitulus, leo, Jhesus,
Uerbum, homo, rete, lapis, dominus, deus, omnia Christus. Amen.

---

1) imagno Cod. — 2) utriusque Cod. — 3) rubo Mabillon.

